VAŽNOST ISKOPINA U RAS EŠ - ŠAMRA ZA BIBLIJSKU ARHEOLOGIJU.

Dr. Janko Oberški.

SUMMARIUM.

Nuperrime inde ab anno 1929. effosiones archaelogicae in Ras eš-Šamra et Minet el - Beida prope oppidum Antaqijje (antiqua Antiochia) in Syria septentrionali factae super ruinas urbis Ugarit, versus finem 2 millennii a. Chr. incendio destructae, haud parvam attentionem in coetu virorum rerum archaeologicarum peritorum excitaverunt, et quidem propter causam memoria dignam. Agitur nempe de effossionibus, e quibus aliqua facta in Sacris Scripturis contenta iterum nova luce illustrari et confirmari possunt, ita ut veritas historica Sacrae Scripturae ex parte scientiae prophanae novis argumentis de die in diem magis in tuto collocetur. Jamvero animadvertendum est, hac occasione non paucos asseclas scholarum criticarum rationalismi et evolutionismi iterum argumenta pro suis falsis thesibus de evolutione religionis Veteris Testamenti invenisse dicunt. Expedit igitur hac de re pauca referre, ut in disquisitione de inventis archaeologicis memoratis falsa a veris discerni possint atque ea quae vera sint in emolumentum fidei catholicae roborandae cadant.

Upotrebljena literatura: Dussaud René, Les découvertes de Ras Shamra et l'ancien Testament, Paris 1937, 8° — 130. — Schaeffer F. A. — Ch. Virolleaud, Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra, Les tablettes de Ras Shamra (Extrait de la Revue Syria. 1929), Paris 1929, 4° — 285—310 +Pl LI — LXXX. — Nielsen Ditlef, Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie (Abhandlugen für die Kunde des Morgenlandes XXI, 4) Leipzig 1936, 8° — 117. — Diringer D., Il nuovo alfabeto e l'idioma semitico di Ràs Šamrah, Biblica 15 (1934), pp. 466—483. — Benzinger I., Hebräische Archäologie[3], Leipzig 1927, 8° — XXIV + 437. — Mallon A. S. J., — R. Köppel S. J., — R. Neuville, Teleilat Ghassul I, Compte rendu des fouilles de l'Institut Biblique Pintifical 1929—1932, Rome 1934, 4° — XVIII + 193, Pl. 72. — Vaccari A. S. J., Jahve e i nomi divini nelle religioni semitiche, Biblica 17 (1936) 1, 1—10.— Bea A. S. J., »Ras Šamra und das alte Testament«, Biblica 19 (1938) 4, 435—453. — Kleinhaus Arduinus, O. F. M., De relationibus inter textus in Ras Šamra repertos et historiam Patriarcharum, Antonianum 14 (1939) 1, 1—16. — Ceuppens P. F., O. P., De historia primaeva, Romae 1934, 8° — 407. — Zorell Fr., S. J., Lexicon graecum NT[2], CSS, Paris 1931, 8° — XXIII + 1502. — Deimel A., S. J., Pantheon babylonicum, Romae 1914, 6° — XVI + 264 + (35).

Uvod.

Među novijim arheološkim otkrićima u Siriji pobudila su osobitu pažnju, kako svjetovnih, tako i biblijskih arheologa, arheološka otkrića u Ras eš-Šamra, nekadašnjem historijskom gradu Ugarit u sjevernoj Siriji, kojih 11 klm udaljenom sjeverno od gradića Ladiqijje (Laodicea). Iskapanje na tom mjestu započelo je dne 2. travnja 1929. g. pod vodstvom arheoloških stručnjaka: F. A. Schaeffer, čuvara muzeja narodnih starina u Saint-Germain-u, zatim njegova asistenta G. Chenet, pa arheologa Ch. Virolleaud, direktora instituta za proučavanje starina u Beyrutu u Siriji i njegova izaslanika L. Albanese, kojima se kasnije pridružio R. Dussaud, arheol. stručnjak u poznavanju keramike, i drugi arheolozi, kao E. Forrer, W. F. Albright, Mallowan, Delbès, H. Bauer, P. E. Dhorme i drugi, koji su doskora pronađeni bogati arheološki materijal počeli proučavati.[1] Iskapanja u Ras eš-Šamra i u susjednoj luci Minet el-Beida nastavljena su dalje kroz niz godina sve do g. 1936 s tolikim uspjesima, da je jedva uspjelo otkriveni materijal donekle srediti, dok je proučavanje samog materijala istom u sve intenzivnijem toku, tako da se danomice o tim iskopinama objavljuje sve obilnija literatura, koja iznosi na vidjelo vrlo zanimljive podatke i rezultate ne samo za osvjetljenje političko-kulturnih i socijalnih, nego i religiozno moralnih prilika onoga vremena iz koga potječu ovdje pronađeni arheološki spomenici.

Od osobite je važnosti, što se rezultati naučnog proučavanja ovih arheoloških nalaza dovode u odnos s Biblijom s obzirom na njezin vjerski sadržaj i njezine historijske izvještaje. Ali budući da se tom prigodom sa strane pristaša racionalizma i evolucionističke religijsko-historijske škole izvode neki netočni zaključci, ili se postavljaju neke hipoteze bez dovoljnog naučnog temelja, potrebno je s naučno-kritičkog, kao što i s katoličkog teološkog stajališta orijentirati se u ocjenjivanju arheoloških nalaza u Ras eš-Šamra. U tu svrhu držimo da će biti korisno najprije podati kratki opći pregled iskopina s njihovim historijskim datiranjem; zatim ćemo se osvrnuti na pismo, otkriveno na iskopanim arheol. spomenicima u Ras eš-Šamra i na tragove kulturnih utjecaja, što ih odaju razni nalazi, osobito keramički; napokon prikazat ćemo ukratko, što se iz ovih spomenika doznaje o religijskom naziranju stanovnika ovoga grada iz vremena, od kojeg ovi spomenici potječu.

---

[1] Schaeffer F. A. — Ch. Virolleaud, Les fouilles de Minet-el-Beida et de Ras Shamra; Les tablettes de Ras Shamra (Exrait, de la Revue »Syria« 1929), Paris, Librairie Orientaliste 1929, 4° — 282 — 310, str. 285 s. — R. Dussaud, Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'ancien Testament, Paris 1937, 8° — 130, str. 15 s. — A Bea, Ras Šamra und das alte Testament, Biblica 19 (1938) 4, str. 435 s. — D. Diringer, Il nuovo alfabeto e l'idioma semitico di Râs Šamrah, Biblica 15 (1934) pag. 466—483.

I. Pregled najvažnijih iskopina.

Neposredni povod iskopinama u Ras eš - Šamra bio je nalaz nekoga tamošnjeg seljaka, koji je u mjesecu ožujku g. 1928. kopajući na svom polju na pjeskovitoj obali zaljeva Minet el-Beida, naišao na kamenu ploču, koja je pokrivala ulaz u podzemni hodnik. Od toga hodnika bio je pristup u svodoliku grobnu sobicu. O nalazu bile su odmah obaviještene nadležne vlasti, napose upravitelj instituta za čuvanje starina Ch. Virolleaud u Beirutu, te se do naredne godine organizirala ekspedicija za arheološko iskapanje terena, gdje je pronađen spomenuti prvi nalaz najprije kraj zaljeva Minet el - Beida. Ekspedicija se zaputila na mjesto iskapanja 30. III. 1929, opremljena sa svim potrebnim oruđem i pod zaštitom odreda od 20 vojnika. Dne 2. IV. 1929. otpočelo je samo iskapanje.

Nakon tri dana rada otkrivena je uz mjesto prvog nalaza grobnice čitava nekropola, u kojoj se očito mogu razabrati dva različita dijela: prvi, koji se pruža prema moru, sadržavao je ponajviše razne keramičke ostatke i ostatke životinjskih kostiju, ali bez ikakva traga ljudskih kostiju; u drugom dijelu, malo južnije, otkriveno je groblje za ljude, koje se sastoji od svodolikih grobova i zdenaca udešenih u ritualne svrhe. U svemu bi otkriveno na ovom mjestu 80 nalazišta, i to u raznim dubinama između 0,60 — 2 metra. Tri nalazišta bila su naročito bogata keramikom, karakterističnom po ciparskoj ornamentici, kao šalice, vrčevi, priproste čunjaste posude, slične posuđu nađenom u Đezeru u Palestini.[2] Nadalje nađen je kameni egipatski uteg u modelu ovce sa drškom na leđima, težak 437 grama, a uz njega mali utezi od valutičastoga kamenja.[3] Zanimljiv je, dalje, nalaz u jednoj vanjskoj udubini zida 50 cm visokog, što je pripadao nekoj izbici; tu je nađeno uz razno posuđe također nekoliko brončanih bodeža, zatim ogrlica od karneola, a osobito je zanimljiv nalaz namjerice razbijene vrlo lijepe čaše, pocakljene svijetlo-zelenom caklovinom s ornamentom lotosova cvijeta smeđe boje. Dalje su nađeni ostaci velikih zemljanih vrčeva, 35 cm dugačka zemljana žlica, koja je vjerojatno služila u svrhe kulta, pa brončani kip ptice kraguja, visok oko 13 cm, sa dvostrukom krunom gornjeg i donjeg Egipta, zatim nešto manji brončani kip kraguja bez krune, ali pozlaćen. Karakteristični su nalazi kipići božanstava s ljudskim likom: jedan predočuje lik božanstva u sjedećem položaju, oči su mu prevučene bijelim emailom i srebrom, oko struka opasan je pojasom, a noge su mu ogrnute pregačom do gležanja; drugi, visok 22 cm, predočuje božanstvo Rešef (רֶשֶׁף = plamen, bljesak) u stavu koracanja s uzdignutom desnicom, a ljevicu pruža naprijed, glava mu je pokrivena

[2] Schaeffer — Virolleaud, o. c. str. 286—288 i Pl. LI, LII. ispor. J. Oberški, Tragovi predhist. čovj. u Palestini, str. 26, sl. 37 i Pril. sl. 36.
[3] Schaeffer — Virolleaud, o. c. 287.

visokom čunjastom kapom, kakovu su nosili hetitski kraljevi;[4] rub je kape pozlaćen; na desnoj ruci ima zlatnu narukvicu. Pokraj ovoga kipa nađen je kip božice Astarte, visok 7,5 cm, koja drži u svakoj ruci lotosov cvijet. Pokraj toga kipa nađeno je mnogo biserja u obliku masline, valjčića od karneola, i drugih ukrasa, koji su sigurno sastavljali ogrlicu za ures ovoga kipa. Da ovaj kip predočuje Astartu, božicu plodnosti, dokazuje njegova posvemašnja sličnost s kipom Astarte, nađenom g. 1900. u Jerusalemu po arheologu Bliss-u, i s kipom istoimene božice nađenim g. 1903. u Đezeru po arheologu Macalister-u. Sličan je kip također nađen g. 1929. prigodom arheol. iskopina u Beisanu u Palestini.[5]

Istraživanjem ostalih dijelova nekropole otkriveno je nekoliko vrlo dobro sačuvanih grobnica, ali u neredu nađeni ostaci keramike i drugih stvari dokazuju, da je većina grobnica bila oskvrnuta pljačkanjem. Među ostacima osobito je znatan relijef božice Astarte od bjelokosti, načinjen na poklopcu jedne ovalne kutije. Relijef predočuje božicu kako sjedi na oltaru, a u rukama drži žitno klasje, prema kojem dižu glave sa svake strane po jedan jarac, stojeći na stražnjim nogama. Božica imade na glavi pokrivalo slično kako se nailazi na freskama u Tirynthu i na bjelokosnoj sfingi iz Sparte, t. j. čunjastu kapu, a oko bokova pripasana je široka donja haljina (suknja). Ovaj relijef nosi na sebi karakteristiku stila mycenske umjetnosti.[6] Po sudu arheologa R. Dussaud-a ovi grobovi potječu iz 13. ili 12. vij. pr. Kr.

Nakon jednomjesečnog rada oko iskapanja u Minet el - Beida započela je ista arheološka ekspedicija dne 9. svibnja 1929. iskapanja na susjednom, otprilike 1,2 klm prema istoku udaljenom brežuljku Ras eš - Šamra. Promjer područja za iskapanje iznosi otprilike 1 klm, a visina je brežuljka kojih 20 m. Izvana se nije zapažalo na tom brežuljku nikakva traga kakvih arheoloških spomenika. Iskapanje je počelo na najvišoj točci brežuljka prema moru. Za kratko vrijeme otkriti su jaki temeljni zidovi goleme palače, uništene od požara. Tragovi požara očevidno su se zapažali na jednom bodežu i čavlu od bronce, što su bili izobličeni uslijed vatre, a ležali su na tlu među slomljenim komadima središnjih kamenih stupova. Građevina potječe iz 2. milenija pr. K. Među nalazima osobito se dalje ističe golemi granitni balvan s hijeroglifskim napisima. Osim toga nađeni su i drugi egipatski napisi, znatno oštećeni od požara, no ipak se dosta dobro sačuvao jedan napis na spomenploči od vapnenca i jedan na stupu od finoga kamena pješčenika, gdje se nalazi relijef osobe, kako kleči pred božanstvom, prikazanim u stavu stajanja, a na glavi mu je visoka kapa. Napis je odgonetnuo prof. Montet, te se iz njega razabire, da

---

[4] Schaeffer — Virolleaud, o. c. 288 s. i Pl. LIII; ispor. I. Benzinger, Hebräische Archäologie,[3] Leipzig 1927. str. 53, Abb. 27 i str. 87, Abb. 88.

[5] Schaeffer — Virolleaud, o. c. str. 290, n. 3 i 4.

[6] Ibid. 292 s. i Pl. LVI; ispor. R. Dussaud, Les découvertes des Ras Shamra, Paris 1937, str. 46.

je hram podigao Egipćanin Mami u čast bogu »Set - Dapuna« (Zapuna), u Siriji inače u to vrijeme znanog »Ba'al Saphon«. Prema tomu ova je građevina bila hram. Po sudu arheologa Schaeffera ovaj je hram bio sagrađen u vrijeme XII. ili XI. egipatske dinastije, i to prije vlade Senusrita II. (1906—1887), dok ga prof. Montet, koji je odgonetnuo napise, stavlja u vrijeme novoga egipatskog carstva, t. j. između 1580—1100 pr. Kr. No vjerojatnije će biti mišljenje arheologa Schaeffera, da je ovaj hram starijega podrijetla (iz 20. stolj. pr. Kr.), jer je utvrđeno, da je jedna princesa po imenu Ita Qatna iz vremena faraona Senustrita II. darovala ovom hramu kao zavjetni dar svoj kip, a povod je tomu mogao biti taj, što su u to vrijeme bile mnoge sirske ženskinje u dvorjanstvu egipatskog faraona, koje su i tamo ostale odane božanstvima svoje domovine.[7]

Jugoistočno od ovog hrama, otprilike 52 m udaljenosti, otkriven je drugi hram, gdje su nađena dva stupa, posvećena bogu Dagonu. Iz paralelnosti nalaza, koji potvrđuju kult Ba'ala i Dagona, zaključuju Schaeffer i Dussaud, da se htjelo jednaku čast iskazati Ba'alu kao i Dagonu, jer da se Dagona držalo za oca Ba'alova.[8]

Među najvažnije nalaze u Ras eš - Šamra pripada otkriće glinenih pločica, ispisanih klinovim pismom. Ovaj je nalaz otkriven dne 14. svibnja 1929. prigodom iskapanja istočnog dijela prvoga hrama, udaljenog 20 m od zidova što su bili ovdje otkriveni na početku iskapanja. Tu su otkrivene prostorije manjih dimenzija, koje su imale služiti u svrhu spremišta. U uglu jedne od ovih prostorija pronađena je najprije jedna oveća glinena ploča ispisana klinovim pismom, a malo zatim čitava skupina paketa manjih glinenih pločica, ispisanih klinovim pismom. Čitav nalaz zapremao je otprilike prostor od 2 m^2. Pločice su bile znatno oštećene od vlage, pa je tek uz veliki oprez uspjelo, da ih izvade i sačuvaju od daljnjeg oštećivanja. U svemu je nađeno 48 komada takvih pločica, što čitavih, što opet u fragmentima, kojih veličina varira između 3×4 do 16×21 cm.[9]

Dva dana poslije ovog otkrića nađeno je stubište, kao ulaz u dublju prostoriju, gdje je bilo spremište raznog oružja i oruđa od bronce, što je bilo izvanredno dobro sačuvano. Tu se našlo u svemu 74 komada raznih predmeta, i to: 4 mača, 2 bodeža, 27 ravnih sjekira, 11 koplja, 3 šiljka od strjelica, 6 dlijeta, 4 srpa, 2 brončane šipke, 1 krasni tronožak urešen unaokolo privjescima likova malogranata, 9 velikih trnokopa s uškama, od kojih je 5 imalo na sebi napis klinovitim pismom, sličnim onomu na spomenutim glinenim pločicama.[10]

---

[7] Schaeffer — Virolleaud, o. c. str. 294; ispor. R. Dussaud, Les découvertes des Ras Shamra, str. 28.

[8] A. Dussaud, o. c. str. 29.

[9] Schaeffer — Virolleaud, o. c. 295; ispor. Biblica 15 (1934) str. 466.

[10] Schaeffer — Virolleaud, o. c. 295 s. R. Dussaud, o. c. 10—20.

U potonjim iskapanjima pronađeni su još neki keramički ostaci sa sličnim karakteristikama, kao oni u Minet el-Beida, samo što nisu tako mnogobrojni. Čitavo područje iskopina do g. 1936. obuhvata 8 polja, tako da su otkriveni temelji gotovo čitavoga nekadašnjeg historijskoga grada Ugarit, koji je u davnini bio vrlo važna točka trgovine, prometa i industrije, ali i važan kulturni centar, gdje su se stjecali kulturni utjecaji unutrašnje prednje Azije (Mesopotamije), Male Azije, Cipra i Egipta, kako ćemo to još pobliže vidjeti iz analize nekih arheoloških nalaza.

II. Datiranje arheoloških slojeva.

Nakon ovog sumarnog prikaza arheoloških nalaza u Ras eš-Šamra i Minet el-Beida važno je pitanje, iz kojega vremena potječu ovi nalazi. Kod toga služe kao najjače i najsigurnije uporište i pomagalo nalazi keramike, koji su se sa svojim karakterističnim osebinama i u drugim prigodama pokazali kao najsigurniji putokaz za opredjeljivanje vremenskog razdoblja dotičnih arheoloških nalaza, kako smo to n. pr. mogli vidjeti i kod analize iskopina u Teleilat-Ghassulu.[11]

Kao polazna uporišna točka u određivanju strafikacije iskopina u Ras eš-Šamra jest samo ime ovoga grada u starini, t. j. Ugarit, koje se više puta spominje u Tel el-Amarna listovima i u hetitškim tekstovima arheoloških nalaza u Boghazköi, a u pronađenim pisanim spomenicima u Ras eš-Šamra spominje se kao ime toga mjesta. Tako n. pr. u jednom od Amarnskih listova (Knudtzon, Die El-Amarna Tafeln 151, 55) obavještava tyrski kralj Abimilki faraona, da je faraonova palača u Ugaritu požarom uništena, po svoj prilici prigodom neke hetitske provale. Iz amarnskih dokumenata (o. c. 45, 35 i 89, 51) razabire se, da je u Ugaritu stolovao i suveren, kralj po uzoru kao u Byblosu ili u Tyru. Iz drugog nekog Amarnskog lista (o. c. 98, 9) razabire se, kako neki Japeh-Addi obavještava nekoga Janhamu, da je čitav kraj od Byblos-a do Ugarit-a pao u ruke nekoga Aziru, dok je inače taj kraj pripadao pod vrhovni suverenitet egipatskih faraona. Ovo potvrđuje sadržaj još jednog Amarnskog lista (o. c. 126, 6), u kom neki Rib-Addi izvješćuje, da se Ugarit nalazi u rukama Aziru-a, pa zato da ne može više putovati onamo radi nabave drva za faraona. Odatle se dakle vidi, da je između egipatskih faraona bila trajna trgovačka veza s gradom Ugarit glede nabave drva. U hetitskim pak tekstovima iz Boghazköi spominje se na jednome mjestu šiljanje jedne karavane u zemlju Amuru u grad Ugarit. U Ras eš-Šamra pak nađen je jedan list iz Assura (vjerojatno iz XIII. vij. pr. Kr.), gdje se spominju bogovi grada Ugarit.[12] Pošto dakle najgornji sloj iskopina Ras eš-Šamra posvjedočuje činjenicu

[11] Mallon — Köppel — Neuville, Teleilat - Ghassul I, Rome 1934. str. 87—128 i Pl. 41—72; ispor. J. Oberški, Tragovi predhistor. čovj. u Palestini, Zagreb 1939, str. 22—27 i pril. sl. 25—36.

[12] Dussaud R., o. c. str. 15, n. 2) i 3); str. 16, tekst i n. 2).

uništenja grada od požara, a taj se požar spominje u spomenutim Amarnskim listovima, očevidan je identitet najgornjeg I. sloja iskopina sa vremenom Tel el-Amarna listova, za koje je utvrđeno da potječu iz vremena 15. i 14. stoljeća pr. Kr. Ovoj konstataciji potpuno odgovara i sinhronizam u istom sloju nađene keramike, koja je sasvim nalik na istodobnu egipatsku keramiku iz vremena između 15. — 12. vij. pr. Kr. Prema tomu I. arheološki sloj u Ras eš - Šamra, odnosno Ugarit, obuhvata razdoblje između 15. — 12. vij. pr. Kr.[13]

Terminus ad quem, kada isčezava grad Ugarit uništenjem od požara, mogao bi se u vezi s imenom Aziru objasniti činjenicom provale asirskoga kralja Tiglet Pilesara I. (1115—1093) na izmaku 12. stolj. pr. Kr. u zemlju Amurru, što je identično sa sjev. Sirijom, pa je sigurno tom zgodom ovaj grad bio razrušen od Asiraca.[14]

Određivanje stratifikacije II. arheol. sloja u Ras eš - Šamra, koji obuhvata razdoblje između 21. — 16. stolj. pr. Kr. uključivo, upire se: a) na nalaz keramike sa kananejskom karakteristikom; b) na nalaz spomenutoga kipa egipatske princese Ita Qatna, koja je vjerojatno bila žena faraona Senusrita II. (1906—1887) iz XII. egipatske dinastije. U to vrijeme bili su podignuti hramovi feničkim bogovima Ba'alu i Dagonu. U to vrijeme mora da je u Ugaritu prevladavao fenički elemenat, pa u ovom razdoblju dolazi najintenzivnije do izražaja upliv feničke kulture i civilizacije kako u vjerskom i kulturnom, tako i u privrednom i industrijskom životu.[15]

Određivanje III. stratigrafskog razdoblja upire se pretežno na karakteristiku keramičkih nalaza, koji potječu iz vremena druge polovice IV. milenija i obuhvataju pretežni dio III. milenija pr. Kr. Značaj keramičke ornamentike iz ovog sloja iskopina Ras eš - Šamra potpuno odgovara ornamentici svršetka periode tako zv. Obeid arheol. sloja u jugoistočnoj Mesopotamiji u okolici Ura Haldejskoga, zatim ornamentici keramike sloja Suze I. i onoj iz početka I. brončanog doba u Teleilat Ghassulu.[16] Ta se ornamentika sastoji od raznih geometrijskih ili valovitih crteža, bilo tamno smeđe boje, bilo ljubičaste ili crne na žućkastoj ili sivoj podlozi prelazeći u zelenkastu boju, ili opet crno sjajne ili crveno glatke boje.[17] Naročito je važan nalaz jednog velikog zemljanog vrča, koji je služio u svrhu sahrane mrtvaca. Slični su vrčevi nađeni prigodom iskapanja akropole u Byblos-u u arheološkom sloju, koji odgovara istom vremenskom razdoblju, t. j. oko sredine III. milenija pr. Kr. Ti vrčevi pripadaju u karakterističnu epohu prelaza

---

[13] Dussaud, o. c. str. 25.
[14] Ibidem.
[15] Dussaud, o. c. str. 18—19.
[16] Mallon—Köppel—Neuville, Teleilat Ghassul I, Rome 1934, str. 124—128 i Pl.; ispor. J. Oberški, Tragovi predhistor. čovj. u Palestini, str. 26 i pril. sl. 39.
[17] Dussaud, o. c. str. 17.

u kananejsku keramiku. Oni su veoma oskudni na ornamentici, te upotrebljavaju motive sasvim jednostavnih svjetlo-crvenih ili crnih crta.

U IV. arheološki sloj, koji obuhvata otprilike prvu polovicu 4. milenija pr. Kr. (4000—3500), pripadaju među nalazima u Ras eš-Šamra ostaci keramike s tipičnom karakteristikom cvata Obeid kulture. Njezine tragove nalazimo, po svjedočanstvu arheologa Mallowan-a, naročito u Tell-Arpatchijah nedaleko Ninive, te se proteže od Ras eš-Šamra linijom uzduž prema istoku sve do Irana i do mjesta Anau u Turkestanu. Ta je keramika nešto ranija od one u stilu Suza I.[18] To je ujedno dokaz, da je grad Ugarit u to doba bio u živahnim trgovačkim odnosima s dalekim krajevima Mesopotamije i Irana.

Napokon dolazi V. arheološki sloj u Ras eš-Šamra, koji je još neistražen, te zahvata u doba neolitika.

III. Odgonetanje pisma na nalazima u Ras eš - Šamra.

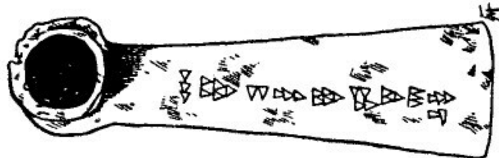
Jedan od najvažnijih problema prigodom otkrića iskopina u Ras eš-Šamra bilo je odgonetanje napisa na glinenim pločicama i na brončanim sjekirama, koje su bile providene sličnim napisima klinovita pisma. Kakogod je ispočetka problem izgledao dosta težak, jer u ovom slučaju nije bilo nikakovih dvojezičnih napisa niti poznatih imena, da se omogući odgonetanje alfabeta, kao što je to bilo kod odgonetanja hijeroglifskog pisma ili klinovitog pisma na asirskim i babilonskim spomenicima, ipak je problem bio za neočekivano kratko vrijeme riješen, i to od trojice arheoloških stručnjaka gotovo u isto vrijeme i nezavisno jedan od drugoga. Istina, neki su napisi bili u akadijskom ili asirsko-babilonskom jeziku te po stilu slični onima u Tel el-Amarnskim listovima. Ove su napise odgonetnuli Schaeffer i Chenet. Ali za većinu ostalih napisa uvidjelo se odmah, da predstavljaju upotrebu sasvim različitog alfabeta i različita jezika. Da se to pitanje riješi, dali su se na proučavanje trojica stručnjaka: biblicista P. E. Dhorme, arheolog i sveuč. prof. u Halle-u H. Bauer i asiriolog Ch. Virolleaud, direktor odbora za čuvanje starina u Beirutu. Rješenje ovog pitanja olakšale su neke naročite okolnosti.

Prvo, što se utvrdilo kod odgonetavanja ovog pisma, jest činjenica, da se radi o glasovnom alfabetu, koji se kreće između 27—30 znakova. Time je bio isključen sustav ideografskog i silabičkog pisma. Nadalje zapaženo je, da su pojedine riječi međusobno odijeljene okomitim pravcem, što je također znatno olakšalo samo rješenje pitanja, jer se opazilo, da je velika većina riječi sastavljena od 3 slova, gdjegdje od jednog, dva ili četiri slova, a vrlo rijetko od pet ili više slova. Odatle se moglo lako zaključiti, da se radi o sustavu semitskog jezika. Metod rješavanja

[18] Dussaud o. c. 16.

ovog pitanja bio je dakle ograničen isključivo na unutrašnje kombiniranje sa dvije pretpostavke: da se radi o g l a s o v n o m p i s m u i da je jezik građen prema s e m i t s k o m s u s t a v u.

Najprije se ušlo u trag riječima, koje označuju brojeve, kao n. pr. *šlš* = tri, *'rb* = četiri, *hms* = pet; zatim imena božanstva: *'el* = 'EL = Bog, *'šrt* = Ašerat, *'štrt* = Aštart, *b'l* = Ba'al. Na ovaj način bilo je otkriveno i točno određeno 14 znakova, dakle polovica. No najviše je doprinio konačnom rješenju ovog pitanja slučaj konstantnih napisa na brončanim sjekirama, koje je zamijetio Virolleaud i Dhorme. Na pet brončanih sjekira ponavljao se konstantno napis sa šest znakova, a na jednoj od tih sjekira nađen je ispred ovih stalnih šest znakova još napis od četiri znaka. Istraživaoci su zaključili, da ova četiri znaka moraju sadržavati ime samog predmeta, a ostalih šest oznaku vlasnika. Počelo se dakle tražiti u semitskim jezicima riječ sa četiri slova, koja bi značila sjekiru. I doista, u hebrejskom imade za značenje sjekire riječ גַּרְזֶן = g a r z e n, sjekira, trnokop; u aramejskom glasi ova riječ h a s s i n a, odakle se daljnjim uspoređivanjem došlo do toga, da u ovom napisu ima glasiti h r s n ili h a r s i n, dakle u sredini između aramejskog i hebrejskog izgovora. Dne 20. VIII. 1930. uspjelo je H. Baueru pročitati čitav napis na pomenutoj sjekiri, koji u semitskom konsonantskom pismu glasi: h r s n r b k h n m, što otprilike vokalizirano glasi: h a r s e n r a b k o h a n i m, a u prijevodu: s j e k i r a (koja je vlasništvo) v e l i k o g s v e ć e n i k a.[19] (Sl. 1.)



Sl. 1. Brončana sjekira iz RŠ s napisom.

Ovo je iznašašće ubrzo pospješilo riješenje pitanja čitavog alfabeta tako da je dne 1. X. bilo odgonetnuto 26 slova toga alfabeta, a doskora još i preostala dva znaka, i konačno bi utvrđeno da se radi o alfabetu klinova pisma od 28 znakova, po izgovoru sličnih otprilike onima u arapskom, te o semitskom jeziku starijega tipa nego li je hebrejski jezik, ali veoma sličnom jeziku hebrejskom.

Istina, još imade nekoliko neriješenih sitnijih detalja, koja se odnose na razlikovanje izgovora a l e f a, dvaju s s a d e, triju š i n i dvaju 'a j n, ali to su pitanja finese izgovora ovih slova, koja imadu otprilike svoju analogiju u današnjem arapskom alfabetu.

S obzirom na fonetski karakter utvrđeno je, da se 16 glasova ugaritskog alfabeta poklapa s kananejskim i hebrejskim alfabetom, a to su ovi glasovi: b e t, g i m e l, d a l e t, h e, v a u, z a i n,

[19] Schaeffer — Virolleaud, o. c. str. 306 s, i Pl. LX, 2; Dussaud, o. c. 10—20; Biblica 15 (1934) str. 471—474.

t e t, j o d, k a f, l a m e d, m e m, n u n, p e, q o f, r e š, t a u. Za a l e f postoje 3 znaka, u vezi s raznim izgovorom vokala. Pored toga postoje još dva oštrija protosemitska *h*, analogno kao u arapskom; nadalje dvije vrste glasa ʿa j n, opet slično kao u arapskom ʿa j n, i g h a j n; dva znaka za samech, dvije vrste glasa s s a d e opet analogno s arapskim i napokon tri znaka za š i n, što donekle odgovara dvijema arapskim znakovima: s i n i š i n, a treći možda odgovara drugom arapskom t a (sa tri točke) po izgovoru otprilike t h s. Osobito je karakteristično da su brojno zastupani sibilanti: z a i n, 2 s a m e c h, 2 s s a d e, 3 s i n, a i gutural su dosta brojni, tako da ovi glasovi daju osebujnu jaku karakteristiku ovom semitskom jeziku, što u tom pogledu nadmašuje i hebrejski i aramejski jezik. Čitav alfabetski sustav semitskoga klinovog pisma u Ras eš - Šamra sadržava ove znakove (Sl. 2):[20]

		10.	ḥ		
1.	'a	11.	ḫ	20.	ġ
2.	'e	12.	ṭ	21.	p
3.	'u	13.	y	22.	ṣ
4.	b	14.	k	23.	ṣ
5.	g	15.	l	24.	q
6.	d	16.	m	25.	r
7.	h	17*.	n	26.	š
8.	w	18.	s	27.	ś
9.	z	19.	c	28.	t

Sl. 2. Alfabet klinovog pisma u Ras eš - Šamra (po Dussaud-u).

Veoma velika sličnost između jezika pisanih spomenika u Ras eš - Šamra i hebrejskog jezika u Sv. Pismu zapažena je na sravnjivanju vokabulara deklinacijskih oblika, tako da je po sudu poznavalaca semitskih jezika (Bauer, Dhorme, Virolleaud, Vaccari, Bea) ovaj nanovo pronađeni jezik Ugaritskih napisa najbliži hebrejskom, ali ipak od hebrejskoga nešto stariji.[21] Zato s pravom zapaža uvaženi biblicista A. B e a, da će otkriće tekstova u Ras eš - Šamra mnogo pripomoći, da nam stil starijih knjiga St. Zavjeta postane shvatljiviji.[22]

Ovom prigodom možemo napomenuti, da je g. 1933. arheolog E l i h u G r a n t prigodom iskapanja u B e t - Š e m e š u naišao na pločicu ispisanu pismom i jezikom jednakim onome u Ras eš -

[20] Dussaud o. c. str. 49.
[21] Biblica 19 (1938) str. 443—444. F. Antonianum XIV (1939) str. 14.
[22] Biblica 19 (1938) 443; isp. Biblica 15 (1934) str. 478—482. Biblica 17 (1936) str. 1—10.

Šamra, a potječe otprilike iz 14. vij. pr. Kr. Prikaz ovog nalaza dali su arheolozi W. F. Albright u članku: The Cuneiform Tablet from Beth-Shemesh, BASOR 53 (1934) 18 ss. i T. H. Gaster u članku: The Beth-Shemesh Tablet and the origins of Ras Shamra culture PEF QS LXVI (1934) 94 ss.[23]

Još se možda komu nameće pitanje, koji je bio razlog, da je u sjevernoj Feniciji bilo u upotrebi klinovito pismo na glinenim pločicama, dok je n. pr. u južnijem dijelu Fenicije, kako posvjedočavaju nađeni dokumenti iz Byblosa, prevladavala u diplomatskom dopisivanju upotreba papyrosa. Po sudu arheologa Dussaud-a bit će tomu najvažniji razlog taj, što je u sjevernoj Feniciji, napose u Ugaritu, bila dosta vlažna klima, gdje se dokumenti na papyrosu nisu mogli trajno čuvati neoštećeni, dok naprotiv dokumenti napisani klinovitim pismom na glinenim pločicama, koje su se kasnije na vatri ispekle i otvrdnule, mogli su se trajno sačuvati.[24]

IV. Ugaritska kultura i tragovi susjednih upliva na nju.

Na osnovu svih ovih nalaza u Ras eš - Šamra razabiremo, da je drevni grad Ugarit od IV. pa sve do svršetka II. milenija pr. Kr. bio jedan od vrlo znatnih centara kulture, privrede i prometa u sjevernoj Feniciji, a po svom položaju i važna točka raskrsnica, gdje su se ukrštavali trgovački putevi Male Azije, Mesopotamije, Cipra i Egipta. Taj nam položaj ujedno objašnjava, zašto na arheološkim nalazima otkrivamo tako raznovrsne kulturne utjecaje i mješavinu motiva kulture mesopotamskih naroda, Egipta, Cipra i otoka Egejskog mora.

Ponajprije zapažamo iz nađenih napisa na glinenim pločicama, da je u Ugaritu cvala trgovina drva, koje se izvozilo naročito u Egipat. Ta je trgovina cvala i kasnije u feničkim gradovima Tyru i Byblosu, n. pr. u 10. vij. pr. Kr. sa Salomonom kraljem Izraelskim, koji je nabavljao cedrovinu i crnogorično drvo za gradnju hrama i kralj. palače u Jerusalemu iz Fenicije od Hirama kralja tirskoga (III Reg. 9, 11—14). Nadalje sigurno je preko Ugarita išla također trgovina konja iz sjev. Sirije (Togorma) i Cilicije (Heteja), koji su se otpremali u južne krajeve, naročito u Egipat, o čemu je govor u Sv. Pismu (III Reg. 10, 28 s; Ezech. 27, 14).[26] To je naime bio najlakši put, kojim se prilazilo iz unutrašnjosti kopna Male i prednje Azije dolinom između gore Cassius i sjevernog okrajka gore Barghylus (prema sjeveru produženi gorski lanac što se nastavlja na Libanon) do Sredozemnog mora.

Nadalje po nalazu brojnog brončanog oruđa, koje se upotrebljavalo za kopanje zemlje, kao što su trnokopi i sjekire, oče-

---

[23] Biblica 15 (1934) str. 469.
[24] Dussaud, o. c. 14.
[25] Dussaud, o. c. 15, n. 3. (Tel Amarna listovi, o. 126, 9).
[26] Dussaud, o. c. 19—20, n. 5.

vidno je da je u okolici Ugarita cvala metalurgička industrija, a ta je, kako se razabire iz napisa na tom oruđu, morala biti vlasništvo nekoga velikog svećenika.[27]

Prema karakterističnim osebinama pojedinih slojeva ugaritske kulture može se zaključiti na dominantne uplive susjednih kultura.

Tako n. pr. na nalazima iz I. sloja (15.—12. vij. pr. Kr.) odrazuju se u Ugaritu tragovi velikog blagostanja, te upućuju na to, da je u to vrijeme u Ugaritu bila jaka egejska kolonija s naročitim obilježjem ciparske kulture iz toga vremena. To se vidi po nalazu jedne ocaklene vaze iz poluporculana (faïence), koja imade oblik ženske glave sličnoga tipa, kakve su pronađene u Enkomi na otocima Salamini, Rodu i Cipru. Zanimljivo je da su slične vaze nađene također u istovremenom sloju iskopina grada Assur-a. Upliv mikenske, egejske, rodske i ciparske kulture sizao je dakle preko Ugarita i Alepa čak do Asirije.[28] Ali s druge strane dolazi do izražaja također protivni upliv istočne prednje azijske kulture iz ovoga vremena (15.—12. vij. pr. Kr.) iz Mesopotamije, kao n. pr. Babilonije i Mitanskoga kraljevstva u sjevernoj Mesopotamiji. U dolini Oronta u gradu Hama i Qatna nalazi se tragova kulta sumerske božice Nin - Egal. Tako i ime jednoga ugaritskoga kralja, nađeno na spomenutim glinenim napisima, Niqmead(š) jest po svojoj etimologiji mitanskoga podrijetla. Slično i oblici brončanih bođeža, nađenih u Ugaritu, posve su nalik na bođeže nađene u Ninivi (Asirija) i u Nihavand-u (Perzija). Odnose pak s Hetitima u Maloj Aziji potvrđuju već gore spomenuti napisi o hetitskoj karavani upućenoj u Ugarit (str. 166).[29]

U II. sloju Ugarita (od 21.—16. vij. pr. Kr.) prevladava karakter kananejske i prednje azijske kulture. To se osobito zapaža na ornamentici kovnog posuđa od srebra. Osim toga na keramici, na gradnji hramova i u kultu božanstava zapaža se egipatski ekonomsko-politički i kulturni upliv.[30]

U III. (od 3.500.—2.100. pr. Kr.) sloju ugaritske kulture prevladava gotovo isključivo kananejski upliv, kakav se uopće u to vrijeme pretežno zapaža kod Feničana, što se odrazuje na vrlo jednostavnoj keramičkoj ornamentici (isp. str. 167).[31]

Napokon IV. sloj iskopina u Ugaritu pokazuje opet izrazite tragove odnosa sa Sirijom i preko Alepa sa Mesopotamijom, gdje se u to doba ispoljuje tip tako zvane Obeid kulture iz 4. milenija pr. Kr. Keramika ovog sloja pokazuje napadnu sličnost s onom, što je nađena u Tell-Khalaf-u i u Tell-Arpatchiyach-u kraj Ni-

---

27 Schaeffer — Virolleaud, o. c. 296 i Pl LX, sl. 2. 3. 4.; — Dussaud, o. c. str. 19—20.

28 Virolleaud o. c. 298; Dussaud, o. c. 20.

29 Dussaud, o. c. str. 21 ss. — Schaeffer — Virolleaud, o. c. 288—300.

30 Dussaud, o. c. 18—19; 35—37; 45.

31 Dussaud, o. c. str. 17—18.

nive, te s onom u Suzi I. Tragovi ove keramike protežu se čak do Irana i Turkestana.[32]

V. Ugaritska božanstva.

Među svim otkrićima, što su došla na vidjelo pomoću iskopina u Ras eš - Šamra, za nas je najzanimljivije pitanje, što se iz tih spomenika doznaje o religiji, odnosno o božanstvima i njihovu kultu. I doista o tom našlo se zanimljivih podataka u napisima spomenutih glinenih pločica, ispisanih klinovitim pismom alfabeta starog semitskog jezika, veoma srodna hebrejskom jeziku. Učenjaci, koji proučavaju ove napise, objelodanili su čitave studije o ugaritskom »pantheonu«, kao n. pr. Englez Jack izbraja preko 25 božanstava, kojih se imena navode u spomenutim pločicama, a arheolog Bauer preko 27, što božanstava, što polubožanstava, bilo muških ili ženskih.[33] Prema tomu još nije taj »pantheon« ustaljen, dok ne budu proučeni svi nađeni tekstovi. Ovdje ćemo spomenuti tek imena najvažnijih božanstava, koja u navedenim tekstovima najčešće dolaze.

El. To je ime jednoga od najstarijih i najmoćnijih božanstava, koje se naziva »ocem godina« (ʻb šnm), što živi od pradavnog vremena (ʻm ʻlm hyt);[34] njegovom je gospodstvu podvržena cijela zemlja; on saopćuje svoju volju u snu i diktira kraljevima sklapanje međusobnih ugovora; on je mudri kralj i sudac; on naviješta ugodnu vijest, da će doskora padati kiša. Ime ovog božanstva poznato je i u drugim semitskim jezicima, kao n. pr. u asirskom Ilu, u arapskom ʼIllahun ili ʼAllah. No značajno je, da se veoma često spominje u Sv. Pismu St. Zavjeta, i to ili u singularnom obliku אֵל = u apelativnom značenju »Jaki«, ili אֱלֹהַּ, te u obliku pluralis maiestaticus אֱלֹהִים, za koga se ističe, da je Bog nad bogovima אֵל אֵלִים = ʼel - ʼelim (Dan. 11, 36), t. j. najviši Bog. Filon iz Byblos-a i Damascius spominju, da se uspomena na djelovanje ovog božanstva čuva u imenu El-Kronos.[36] Svakako je zanimljivo konstatirati, da je El kao ime najstarijeg božanstva, poznato gotovo kod svih semitskih naroda, pa nas ta činjenica upućuje, da su ti narodi zajedničkog podrijetla i da su isprva imali monoteističku religiju, koja se kasnije počela kvariti dodavanjem imena novih božanstava, dok se ime prvotnog bo-

---

[32] Dussaud, o. c. 16—17.

[33] A. Bea, S. J. »Ras Šamra und das Alte Testament«, Biblica 19 (1938) 4, str. 448 ss; isp. Nielsen D., Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie, Leipzig 1936, 8° — 117; Dussaud, o. c. 65—93.

[34] Biblica 19 (1938) 4, 448;

[35] Dussaud, o. c. 67 s.

[36] Philo iz Byblos-a, nazvan Herennius, rođen je oko 42. g. pos. Kr. te je živio još za cara Hadrijana (117—138); Damascius je sirski pisac neoplatonik, koji je živio u Ateni oko 500—525 g. isp. Ceuppens P. F. O. P., De historia primaeva, Romae 1934, str. 70, 83; Dussaud, o. c. 68.

žanstva El sve više zaboravljalo i došlo u pozadinu, premda ipak nije sasvim izgubilo svoje prvenstvo.[37]

Ba'al. Ime se ovog božanstva vrlo često spominje u napisima otkrivenim u Ras eš-Šamra. Po svom etimološkom značenju = Gospodar, Gospodin. Ime Ba'al identično je sa sirskim Be'el i babilonskim Bel, pa se vjerojatno upotrebljavalo za oznaku glavnog božanstva pojedinih zemalja ili gradova. U Sv. Pismu spominje se češće u singularu za oznaku feničkog božanstva (III Reg. 16, 32; 18, 19—26; IV Reg. 10, 18. 21 i dr.), a katkada u pluralnom obliku »Ba'alim« za oznaku idola stranih neznabožačkih naroda uopće, osobito kod proroka (Jud. 2, 11; 3, 7; 10, 6; Os. 2, 13. 17. Jer. 11, 17; 19, 5). Ba'al se smatrao početnikom i djeliteljem života, bogom plodnosti, te se poštiva paralelno sa svojom ženskom drugaricom božicom Aširat ili Ašera. Njezino ime spominje se također u spomenutim napisima glinenih pločica, a spominje se često i u Sv. Pismu (Jud. 3, 7; III Reg. 15, 13; 18, 19; IV Reg. 21, 7; 23, 4. 7. u hebr. tekstu). Ona je božica plodnosti, a kult joj se iskazivao bestidnim plesovima u njezinim hramovima ili u gajevima (III Reg. 15, 13). Ime Ašera(t) valja razlikovati od kananejske božice Aštart, koja se također poštivala u Feniciji (n. pr. u Sidonu, isp. III Reg. 11, 33; IV Reg. 23, 13) kao božica plodnosti, pa tako i u Ugaritu.[38] Od njih se opet razlikuje Ašerat-Elat, kao družica božanstva El, a štuje se kao božica mora. Njoj se pripisuje 70 djece.[39] Među ostalima od ženskih božanstava, kao sestra Ba'alova, spominje se Anat, okrutna božica, »koja uživa u ubijanju ljudi, dok ne zagazi do koljena u ljudsku krv«.[40] O ovoj nema spomena u Sv. Pismu.

Ime Ba'al pridijeva se još nekim drugim božanstvima kao apozicija ili generičko ime uz posebna imena dotičnih božanstava. Tako n. pr. dodaje se božanstvu Hadad, koje se često spominje u ugaritskim tekstovima kao Ba'al-Hadad. Ime Hadad, odnosno Addu, spominje se i u Amarna listovima, i to opet sa ženskim božanstvom Ašerat, kao družicom, pa se odatle zaključuje, da je Hadad pravo ime Ba'alovo. Ime Hadad izvodi se etimološki na sličan korijen u arapskom jeziku hadda = razbiti, oblikovati, haddad = grmljavina, prema tomu Hadad = bog grmljavine. U Ugaritu nađeno je nekoliko likovnih predodžaba ovoga božanstva u stavu, kako s jednom rukom vitla oružjem, a u drugoj drži koplje, koje simbolizira munje. Drži se vjerojatnim, da je Hadad bog Libanona i uopće gorskih visina, zato su ga u južnim krajevima Palestine i u Egiptu nazivali Ba'al-Saphon = bog sjevera, egipatski Dapuna.[41] Ime Hadad dolazi u Sv. Pismu u vezi s imenima sirskog kralja Benhadada I (III

[37] Biblica 19 (1938) 4, 448 s.
[38] Biblica 19 (1938) 4, 449; Dussaud, o. c. 68, 71.
[39] Dussaud, o. c. 71.
[40] Biblica 19 (1938) 4, 449.
[41] Schaeffer — Virolleaud, o. c. 294.

Reg. 15, 16—21; 20, 34; 2 Par. 16, 1—5) i Benhadada II (od 875—843), koji je ratovao s Ahabom (III Reg. 22, 1—38), te Benhadada III sina Hazaelova (IV Reg. 13, 24).[42] Od Ba'al-Hadada razlikuje se, prema ugaritskoj mitologiji, Aliyan-Ba'al = bog voda, rijeka, vrela i morskih dubina. On je sin Ba'alov, a stvarna je razlika u njima ta, što Ba'al izlijeva kišu, a Aliyan Ba'al hrani vrela i napunja vodom vodene bezdane i izvore rijeka. Budući da on imade svoj stan (zebul) u morskim dubinama, zove se također Ba'al-zebul, aramejski Be'elzebul. Pod tim imenom bio je poštivan kod Filisteja u Akaronu (IV Reg. 1, 2 ss.), ponešto s preinačenim igovorom Be'elzebub = gospodar muha. Ali čini se da je ipak ispravnije čitanje sačuvano u grčkom tekstu evanđelja, gdje imade *βεεζεβούλ* (אָB) ili *Βεελζεβούλ* (Mat. 10, 25; 12, 24. 27; Mr. 3, 22; Lc. 11, 15. 18 s.); *ζεβούλ* = זְבֻל = stan, prebivanje, (ili זְבוּל = gnojenje, što je jedva vjerojatno).[43] Na osnovu ove etimologije naziva se Ba'alzebul u ugaritskoj mitologiji šofet (= sudac), poglavica rijeka, ili također zebul-yam = stan mora = samo more. Nije kritički ni stvarno ispravno, što tvrdi arheolog R. Dussaud, prema analogiji feničkih i babilonskih božanstava, u kojima su personificirani izvori, rijeke i morske dubine, da i Sv. Pismo poznaje ovakovu personifikaciju, kada u prva tri verza Geneze govori o bezdanu תְּהוֹם — t^{e}hōm, koji dovodi u sličnost s babilonskim mitskim božanstvom Tiamat.[44] Biblijski t^{e}hōm nije nikakva personifikacija, nego oznaka stvarnog pojma u doslovnom značenju riječi bezdan, jer se ovdje od početka priznaje kao jedino živo biće sa stvaralačkom snagom samo Bog — אֱלֹהִים.

Aliyan-Ba'alu i Ašeri, odnosno Aštarti, kao božanstvima plodnosti i rađanja, kojih snaga dolazi do svog aktiviteta u doba kiše, nalazimo u ugaritskoj mitologiji oprečna božanstva Mot i Šapaš, kojih se snaga očituje u vrijeme suše. Mot = smrt, jest božanstvo ljetne žetve, kad se žanje žito, i kad preotima mah ljetna suša uslijed koje usahne zelena biljna vegetacija zbog žarke ljetne vrućine. Božanstvo Šapaš (=šmš)[45] jest personifikacija žarkog sunca, etimološki srodno s arapskom riječju »šams« i hebr. שֶׁמֶשׁ = sunce.

Pored spomenutih božanstava spominju se još u ugaritskoj mitologiji Lotan, sedmoglava zmijolika neman, koju treba da glasnik božanstva Mot kopljem probode prije nego li stigne k Ba'alu, da od njega izmoli milost za Mot. Ime Lotan etimološki odgovara korijenu Leviathan, pogotovu u potpunoj transkripciji lwtn. Lotan će biti personifikacija rijeke, koja se kod ušća di-

---

[42] Dussaud, o. c. 68 s.

[43] Zorell Fr. S. J., Lexicon graecum NT[2] Paris 1931, str. 222 s. v. *βεελζεβούλ*.

[44] Dussaud, o. c. 69—70.

[45] Nielsen D., Ras Šamra Mythologie und bibl. Theologie, Leipzig 1936, str. 8, i n. 1.; Dussaud, o. c. str. 70, 80.

jeli na rukave, kao n. pr. Nil. U hebrejskom jeziku Leviathan znači nilskoga krokodila (Job 3, 8; 40, 20;), ili je u alegorijskom značenju simbol Asirije ili Egipta, u čijim se rijekama pojavljuje ova životinja kao tipična (Is. 27, 1; Ps. 73, 14). Zato nije sasvim ispravno mišljenje arheologa Virolleaud-a, koji ugaritskog Lotana identificira sa biblijskim Leviathanom.[46]

U ugaritskom »pantheonu« susrećemo dalje imena božanstava, koja su babilonskog podrijetla, kao n. pr. Šin (bog mjeseca u gradovima Ur i Haran u Mesopotamiji),[47] zatim Nikkal (sumerski Nin-gal = majka grada Ur); oba ova božanstva smatraju se djecom dvaju božanstava: Šahar (= zora) i Šalem (= mir) u vezi sa zvijezdom jutarnjicom i večernjicom (Venera), zatim Harhab, kralj ljeta, i božica Kosarot, čuvarica djece. Nadalje često se spominje u tekstovima, a dolazi i kao kip, božanstvo Rešef = bog bljeska, koji se poštivao i na otoku Cipru, a poznat je također iz arheol. nalaza u Zendžirli, kao božanstvo Kananeja.[48] Spominje se i božanstvo Dagon = bog riba, poznat iz Sv. Pisma kao bog Filisteja (I Sam. 5, 3) u Azotu, idol, komu je gornji dio tijela sličan čovjeku, a donji ribi. Drži se da njegov kult potječe iz područja gornjega Eufrata.[49]

Tako se dakle i u ugaritskom »pantheonu« odrazuje upliv mješavine raznih susjednih naroda, koji su preko Ugarita dolazili u međusobni dodir.

Naposljetku napominjemo, da u spomenutim ugaritskim tekstovima dolazi i riječ, koja bi u hebrejskoj transkripciji glasila יו, a po sudu arheologa Ch. Virolleaud-a i Dussaud-a imala bi se čitati Jo ili Jau, što upućuje na korjen skraćenog hebrejskog imena Božjeg od tetragrammaton-a יהוה = Jahveh. Međutim po sudu uvaženog bibliciste A. Vaccari, prof. Papinskog Bibl. Instituta u Rimu, ova stvar još nije konačno izvedena na čistac tako, da bi s naučnog stajališta bila sasvim dokazana, jer nisu još svi nađeni tekstovi proučeni.[50]

*

Iz ovog se prikaza može vidjeti, da su arheološki nalazi iskopina u Ras eš - Šamra od ne male važnosti s gledišta biblijske arheologije, i to zbog više razloga.

1. Ovi nam nalazi osvjetljuju razne kulturne utjecaje na području sjeverne Palestine, što nam može znatno pomoći za razumijevanje kulturnih prilika onoga vremena, kad se pojavljuje izraelski narod na pozorištu povijesti.

---

[46] Dussaud, o. c. 75 i n. (3).

[47] Biblica 19 (1938) 4, str. 449; isp. A. Deimel, S. J., Pantheon babylonicum, Romae 1914, str. 236, n. 2929.

[48] Dussaud, o. c. 81—84; Schaeffer — Virolleaud, o. c. 289; Biblica 19 (1938) 4, str. 449; Biblica 17 (1936) 1. str. 6.

[49] Biblica 19 (1938)4, 449; Biblica 17 (1936) 1, str. 6; Dussaud, o. c. 76.

[50] Biblica 17 (1936) 1, str. 1—10. A. Vaccari, S. J. Jahve c i nomi divini nelle religioni semitiche.

2. Nalaz pisanih dokumenata u glasovnom alfabetu semitskog jezika, veoma srodnog hebrejskom jeziku, potvrđuje nam, da je pismo u to doba bilo općenito poznato umijeće na području Palestine; nadalje da je postojala literatura religioznog sadržaja, pa je potpuno neosnovano tvrditi, da u to vrijeme ne bi bilo moguće, da bude napisan Mojsijev Pentateuh.

3. Stilistika literarnih dokumenata iz Ras eš - Šamra, osobito onih s mitološkim i religioznim sadržajem, može nam u mnogočem poslužiti za bolje shvaćanje frazeologije hebrejskog jezika u Pentateuhu.

Ipak uza sve to ne valja na osnovu nalaza izvoditi suviše smione zaključke u duhu evolucionističkih teorija, kako su to skloni da čine neki auktori, kao D. Nielsen i Dussaud u svojim monografijama, što ih napominjemo, pogotovo kad i sam Dussaud priznaje, da na osnovu arheoloških otkrića u Ras eš - Šamra valja temeljito revidirati rezultate, do kojih je dovelo zaključivanje Wellhausenove škole gledom na utvrđivanje vremena o postanku biblijskih tekstova,[51] t. j. da ne postoje dovoljni razlozi da se zaniječe mogućnost postanka Mojsijeva Pentateuha u vrijeme, iz kojeg datiraju Tel Amarnski listovi i literarni dokumenti Ras eš - Šamra iskopina.

[51] Dussaud o. c. str. 8.

KODEKS TOMINOG KOMENTARA ARISTOTELOVE ETIKE IZ ZAGREBAČKE METROPOLITANSKE KNJIŽNICE.

Dr. Josip Lach

SUMMARIUM

In bibliotheca methropolitana zagrebiensi sub sing. MR 14 codex commentarii S. Thomae Aquinatis in decem libros Ethicorum Aristotelis invenitur. Codex hic in membrana eleganti, pulchris initialibus ornatus, probabiliter medio saec. XIV. literis gothicis scriptus est. Codex 126 folia (in primo folio 222 mm × 349 mm magnitudinis) habet. Initio et fine codicis duo adhuc folia cum alio textu sunt, ita ut codex in toto 130 folia habeat.

Totum opus ita compositium est, ut post singulum caput cuiuslibet libri commentarium Sti Thomae sequatur. In fol. 1. lib. 1. Eth. latine invenitur et post caput primum eiusdem libri in eodem folio sequitur commentarium Sti Thomae, et sic porro. In fol. 15. liber II., in fol. 23. lib. III., in fol. 38. lib. IV., in fol. 51. lib. V., in fol. 65. lib. VI., in fol. 75.. lib. VII., in fol. 88. lib. VIII.. in fol. 100. lib. IX., in fol. 111. lib. X. incipit. In fol. 124'. col. 1. finis libri decimi et commentarii Thomae invenitur.

In codice fol. 1. literis rubris leguntur verba: »Incipit primus liber ethicorum Aristotilis«. In folio autem 124'. verbis colore rubro scriptis finit: »Explicit expositio fratris Thome de aquino super decimum librum ethicorum et per consequens super totum librum.« Deo gratias. Amen.

Notandum, quod in folio 124'. columna 2. verbis : »(Y)conomica et polytica . . .«, »Oeconomica Aristotelis« incipit, et in folio 126'. verbis: »uxores et filios et parentes« finit.

Huius autem codicis descriptionem accuratiorem in sequentibus habes.

U tresoru Sveučilišne knjižnice u Zagrebu čuva se pod sign. MR 14 kodeks, vlasništvo zagrebačke metropolitanske knjižnice, koji sadržaje u latinskom prijevodu deset knjiga Aristotelove Etike s komentarom sv. Tome Akvinskoga. Kodeks je pisan na finoj, tankoj pergameni, goticom 14. vijeka, i urešen lijepim inicijalima. Inicijali na početku pojedinih knjiga su veći, i redovno uokvireni zlatnom bojom, dok su inici-

jali pojedinih glava manji i jednostavniji. Napose se ističe inicijal na početku prve knjige na fol. 1., koji folij donosimo ovdje u faksimilu kao prilog. U svemu imade kodeks 130 folija. Tekst Aristotelove Etike započima s trećim folijem, i zato je taj folij kod folijacije označen s brojem 1. Komentar sv. Tome svršava na fol. 124'. prva kolumna. U drugoj kolumni istoga folija započima Ekonomika i svršava na fol. 126'. o kojoj će biti nešto više govora malo kasnije. Kod folijacije dolazi dakle u obzir samo ovih 126 folija. Folij 129. i 130. na koncu sadržaje od neke treće ruke kursivom pisan tekst, koji radi o dnevnim računima kroz nekoliko dana mjeseca novembra. Godina je oštećena i ne može se pročitati. Sudeći po svemu, pisan je ovaj kodeks vjerojatno sredinom 14. stoljeća. I to Etika i Tomin komentar od jedne ruke, a Ekonomika od druge ruke. Kodeks je vrlo dobro sačuvan, te je samo fol. 16., 101. i 104. na desnom rubu prema tekstu nešto zaderan. Tekst je također gotovo posve neoštećen, izuzev nešto jačeg oštećenja na fol. 122'. i 123. Na ostalim mjestima, gdje su oštećene tek pojedine riječi, mogu se one ipak pod povećalom pročitati. jer se oblik slova posve lijepo opaža kao utisnut u pergamenu.

Uvez je originalan iz 14. stoljeća, i sastoji se od dvije daske, koje su nekada bile presvučene crnom kožom. Ostatak ove kože, koja je od starine izgubila svoju boju, nalazi se na nutarnjoj strani stražnjih korica. Obadvije daske svezane su na hrptu žućkastim remenjem. Prednja daska od uveza, slomljena je po dužini. Inače su obadvije daske dosta oštećene crvotočinom. Na prednjoj dasci nalaze se još ostaci dviju žućkastih vrpci, kojima se kodeks nekada zatvarao.

Izvana na prednjoj dasci, imade kodeks, ovaj goticom, crnilom pisan, natpis: »Expositio Thome de Aquino super decem libros Ethicorum Aristotilis.« Odmah na slijedećem prvom foliju nalazi se crnilom i goticom napisano: »Glosa super Ethicorum Thome de Aquino.« Na ovom foliju nema inače nikakvog drugog teksta. Na trećem foliju po redu, koji je kod folijacije označen brojem 1 započima Aristotelova Etika. Čitavo djelo sastavljeno je prema tadanjem običaju tako, da iza svake pojedine glave Aristotelovog teksta u latinskom prijevodu, dolazi komentar sv. Tome. Latinski prijevod Etike, kojim se je služio sv. Toma potiče od Roberta Grosseteste. (Ueberweg:

Gesch. d. Phil. 2. T. p. 347.).Ja ću ovdje, radi ograničenosti prostora, navoditi samo početke pojedinih knjiga, a ne i svake pojedine glave. Nadam se, da će u dogledno vrijeme biti moguće izdati čitavi tekst ovoga kodeksa, jer taj kodeks sigurno spada u red najstarijih i najbolje sačuvanih Tominih kodeksa, pak će objavljivanje njegovog teksta biti sigurno korisno za ispoređivanje s drugim tekstovima ovoga Tominog djela. Na koncu donosim faksimile fol. 1. sa transkripcijom teksta i bilješkama, koje su načinjene na osnovu izdanja Tominog komentara Aristotelove Etike od St. E. Fretté-a vol. XXV. p. 231. sqq. Paris, 1889. Još mi valja napomenuti, da je Aristotelov tekst pisan većim slovima, a Tomin komentar manjim.

Fol. 1. Crveno: »Incipit primus liber ethicorum Aristotilis.« Nastavlja se crnilom: »Omnis ars et omnis docrina similiter autem actus e electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene ennunciaverunt bonum quod omnia appetunt . . .«

Crveno: »Incipiunt rationes fratris Thome de aquino Ordinis fratrum praedicatorum super librum ethicorum Aristotilis. Et primo super primum librum eiusdem.«

Crnilom: »Sicut dicit philosophus in principio methaphysice, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem . . .«

Fol. 15. Crveno: »Incipit secundus liber.«

Crnilom: »Duplici autem virtute existente, hac quidem intellectuali, hac autem morali: ea quidem quae intellectualis plurimum ex doctrina habet . . .«

Crveno: »Incipit expositio super secundum librum ethicorum.«

Crnilom: »Duplici autem virtute existente etc. Postquam philosophus determinavit ea quae sunt praeambula ad virtutem, hic incipit determinare de virtutibus. Et dividitur in partes duas . . .«

Fol. 23. Crveno: »Incipit tertius liber.«

Crnilom: »Virtute itaque et circa passiones et operationes existente . . .«

Fol. 23'. Crveno: »Incipit expositio super tertium librum.«

Crnilom: »Virtute itaque etc. Postquam philosophus determinavit de virtute in communi, hic determinat de quibusdam principiis actuum virtutis . . .«

Fol. 38. Crveno: »Incipit quartus liber.«

Crnilom: »Dicamus autem deinceps de liberalitate. Videtur autem esse circa pecunias medietas . . .«

Crveno: »Incipit expositio super quartum librum ethicorum.«

Crnilom: »Dicamus autem deinceps de liberalitate, etc. Postquam philosophus determinavit de fortitudine et temperantia, quae respiciunt ea quibus conservatur propria hominis vita, hic incipit agere . . .«

Fol. 51. Crveno: »Incipit quintus liber.«

Crnilom: »De justicia autem intendendum. Et circa quales sunt existentes operationes, et qualis medietas est iustitia et iustum, et quorum medium . . .«

Crveno: »Incipit expositio super quintum librum ethicorum.«

Crnilom: »De iusticia autem et iniusticia etc. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus, quae sunt circa pasiones, hic determinat de virtute iusticie quae est circa operationes . . .«

Fol. 65. Crveno: »Incipit sextus liber.«

Crnilom: »Quia autem existimus prius dicentes quoniam oportet medium eligere, neque superhabundanciam, neque defectum . . .«

Crveno: »Incipit expositio super sextum librum ethicorum.«

Crnilom: »Quia autem existimus etc. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus, in hoc sexto libro determinat de intellectualibus. Et primo prohemialiter dicit de quo est intentio. Secundo determinat propositum, ibi, Prius quidem igitur etc . . .«

Fol. 75. Crveno: »Incipit septimus liber.«

Crnilom: »Post hec autem dicendum, aliud principium facientes, quoniam circa mores fugiendorum tres sunt species, malicia, incontinentia, et bestialitas . . .«

Crveno: »Incipit expositio super septimum librum ethicorum.«

Crnilom: »Post hec autem dicendum etc. Postquam philosophus supra determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, hic incipit determinare de quibusdam quae consequntur ad virtutes, et primo de continentia, quae est quoddam imperfectum in genere virtutis . . .«

Fol. 88. Crveno: »Incipit octavus liber.«

Crnilom: »Post hec autem de amicicia sequitur utique pertransire. Est enim virtus quaedam vel cum virtute . . .«

Fol. 88'. Crveno: »Incipit expositio super octavum librum.«

Crnilom: »Post hec autem de amicicia etc. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, et continentia, quae est quoddam imperfectum in genere virtutis, hic consequenter determinat de amicicia, quae supra virtutem fundatur, sicut quidam virtutis effectus . . .«

Fol. 100. Crveno: »Incipit nonus liber.«

Crnilom: »In omnibus autem dissimilium specierum amicitiis, analogum utique adequat et salvat amicitiam quemadmodum dictum est puta et in politica coriario pro calceamentis retributio fit secundum dignitatem, et textori et reliquis . . .«

Fol. 100'. Crveno: »Incipit expositio super nonum librum ethicorum.«

Crnilom: »In omnibus autem dissimilium etc. Postquam philosophus ostendit quid est amicitia et determinavit de amicitie speciebus, hic autem in nono libro determinat de amicitie proprietatibus . . .«

Fol. 111. Crveno: »Incipit decimus liber ethicorum.«

Crnilom: »Post haec autem de delectatione forte sequitur pertransire. Maxime enim videtur apropriari generi nostro. Propter quod erudiunt iuvenes eiaricontes delectatione et tristicia . . .«

Crveno: »Incipit expositio super decimum librum ethicorum.«

Crnilom: »Post haec autem de delectatione etc. Postquam philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, et etiam de continentia et amicitia, quae quamdam affinitatem habent cum virtute, in hoc decimo libro intendit determinare de fine virtutis . . .«

Fol. 124'. col. 1. Crveno: »Explicit expositio fratris Thome de aquino super decimum librum ethicorum, et per consequens super totum librum. Deo gratias. Amen.«

Tako eto završuje Etika. U drugoj kolumni na fol. 124'. započima Ekonomika, koja bi, prema bilješci na rubu folija i na početku i na koncu Ekonomike, također spadala među Aristotelova djela. No po mišljenju Zellerovom ne može se Ekonomika smatrati Aristotelovim djelom. (Phil. d. Gr. II. T.

2. Abt. 105.) Ovo djelo prepisivao je drugi prepisivač, kako se to jasno razabire po pismu, koje je različito od onoga, kojim je pisana Etika. Ekonomiku je na latinski preveo Vilim iz Moerbeka. (Ueberweg: Gesch. d. Phil. II. p. 348.) U ovom kodeksu nalazi se Ekonomika na fol. 124'. do fol. 126'. Usput želim spomenuti, da se u Didotovom izdanju skupnih Aristotelovih djela u IV. sves. među Fragmentima str. 153. nalazi tekst druge knjige Ekonomike pod naslovom: »Incipit liber secundus Economicorum Aristotelis.« Ovaj odlomak započima u našem zagrebačkom kodeksu na fol. 125'. col. 1. u trećem retku odozdo. Prema tomu sadržavao bi naš kodeks cijelu drugu knjigu, i ujedno prvu knjigu koja započima na fol. 124'. col. 2. i svršava na fol. 125'. col. 1. No ima tu još jedna zanimiva stvar, koju moram napomenuti. Ovaj kodeks MR 14 nalazi se upisan u inventaru zagrebačke stolne crkve oko 1425. Tekst iz toga inventara, koji govori o tom kodeksu glasi kod I. Tkalčića, ovako: »Primo, liber Ethicorum cum lectura beati Thome simul, et incipit »omnis ars ac omnis doctrina«, et in fine prime pagine secundi folii finit »civilis sciencia«, et in fine libri habet textum excommunicatorum, et in fine libri finit »filios et parentes«, et est copertus copertorio nigro.« (Povjesni spomenici grada Zagreba XI. 175.). U ovom tekstu značajna je riječ »excommunicatorum.« Svatko bi naime držao, sudeći po ovoj riječi, da se iza Etike nalazi neki tekst ekskomunikacija. No ko pročita samo prvi redak teksta, što slijedi u drugoj kolumni na fol. 124'. odmah je na čistu, da se tu radi o Ekonomici, a ne o ekskomunikacijama. Pita se sada, da li je spomenuta riječ, krivo napisana već u samom inventaru od 1425. god. ili je možda samo Tkalčić krivo pročitao. Da stvar definitivno riješim, pošao sam u riznicu Prvostolne crkve, da pogledam u originalni inventar. No na žalost, taj se inventar sada nije mogao više naći, premda je još godine 1925. postojao. Na taj najjednostavniji i najsigurniji način, stvar se eto nije mogla riješiti. Preostaje dakle samo vjerojatno rješenje. Po mom mišljenju, pisac inventara nije pogriješio, jer je sigurno imao ovaj kodeks u ruci, kad je iz njega prepisivao zadnje riječi iz Ekonomike, »filios et parentes.« No on je tu riječ Ekonomika sigurno napisao onako, kako je pisana i u kodeksu, naime »yconomica«, odnosno u samom inventaru u kratici »yconicarum«. Taj »y« na početku lako se može zamijeniti za »ex«, i tako je

možda Tkalčić čitao »exconicarum«, odnosno neskraćeno«, excommunicatorum«. Možda se ne će svatko složiti s ovim mojim tumačenjem, kako je Tkalčić došao do eventualno krivog čitanja ove sporne riječi iz inventara. No jedno je ipak sigurno, da je riječ »excommunicatorum« neispravna, bez obzira, da li je pogreška učinjena već od samoga pisca inventara, ili kasnije od Tkalčića, i da na mjesto nje mora biti »yconomicarum«. Da ne bude nikakve sumnje o ispravnosti ove moje tvrdnje, donosim ovdje oveći odlomak Ekonomike, i to njezin početak na fol. 124'. i nekoliko odlomaka iz fol. 125 i 126'.

U jednom od narednih brojeva Bogoslovske Smotre donijet ću u transkripciji čitav tekst Ekonomike kako se nalazi u ovom kodeksu, da se njime upoznaju i ostali znanstveni krugovi, koji se bave istraživanjem Aristotelovih tekstova.

Na koncu se zahvaljujem g. prof. dru Baradi na njegovim stručnim savjetima i uputama kod proučavanja ovoga kodeksa.

Transkripcija teksta fol. 124'. C. MR 14

(Y)[1]conomica et polytica differunt non solum tantum quantum domus et civitas, hec quidem enim subiecta sunt eis, verum etiam quod polytica quidem ex multis principantibus est, hyconomia vero monarchia. Aliquae quidem enim artium dividuntur et non est eiusdem facere et uti eo quod factum est ut lyra et fistula. Politice autem est et polym ab initio construere et existente uti bene. Unde patet quod yconomice sit domum construere et uti ea. Civitas quidem igitur domorum est multitudo et loci in praediorum copia ad bene vivendum. Manifestum enim est hoc, quia quando non possunt hoc habere, dissolvitur et societas. Huius autem gratia et conveniunt. Cuius autem gratia et singulum est et factum est et subiecta eius et ipsum existens. Ideoque patet quod prius yconomica est polytica. Et enim opus particularia domus civitatis est.

(V)[2]idendum igitur de yconomica et quid opus ipsius; partes autem domus homo quidem et animal et quaestus et

[1] Na ovom mjestu ostavio je prepisivač mjesto za inicijal, koji međutim minijaturista nije načinio. Sa strane izvan teksta nalazi se mali »y«. I zato sam ja stavio ovaj »y« u zagradu.

[2] Ovaj »V« također se ne nalazi u tekstu, nego sa strane izvan teksta, da ga minijaturista načini, ali ga nije načinio. Zato je ovdje također stavljen u zagradu.

possesio est. Cum autem primum in minimis natura cuiuslibet rei reperiatur, et de domo similiter quidem habet. Unde secundum hexiodum decet esse domum quidem primo et uxorem et bovem et oratorem. Aliud quidem enim nutrimenti parentum(?); aliud vero liberorum, propter quod decet ea quae sunt de convictione uxoris bene ordinare. Hoc autem est qualem eam decet previdere. Possesionis autem prima cura sui est ea quae secundum naturam. Secundum autem naturam georgica prior; secunda autem quaecumque de terra; ut metallica et quaecumque alia huismodi. Georgica autem maxime quoniam iusta. Non enim impie, nec violenter, sicut bellice. Insuper etiam et eorum quae secundum naturam. Natura a matre nutrimentum omnibus est. Ideo hominibus a terra. Adhuc autem et ad fortitudinem prodest maxime. Non enim sicut fabriles corpora inutilia vel debilia facit; verum potentia foras pergere et laborare. Amplius et potentia periclitari ad hostes. Horum solum res extra habitationes sunt. Eorum autem quae circa homines prima cura est de uxore. Communicatio enim et femine et masculi natura est maxime. Dictum quidem enim est nobis et aliis quod multa talia natura cupit operari. Sicut animalium singulum. Impossibile autem feminam sine masculo aut masculum sine fe

Fol. 125. mina efficere hoc, propter quod de necessitate ipsorum communicatio consistit. In aliis quidem igitur animalibus irrationabiliter hoc est, et quamdiu participat natura, tamdiu et procreationis prolis tantum gratia. In domesticis autem et prudentioribus directius magis. Apparent enim magis auxilia facta et amicitie et cooperationes invicem. In homine vero maxime, quod non solum esse, verum etiam et bene esse cooperatores invicem femina et masculus sunt. Et filiorum natura non propter ministerium nature tantum, verum etiam et in utilitatem . . .

Fol .126. Verumtamen adversitatem sufferre bene et humiliter multo magis merito honoranda est. Nam in doloribus existente et tribulationibus et iniuriis nil turpe comittere magni animi est. Orare quidem ergo decet in adversitate virum non praevenire autem. Si autem quid sinistri contigerit, arbitrari hoc maximam laudem esse honeste mulieris . . .«

Fol. 126'. svršetak: »Dulce enim sibi cor et spes mortalium variam voluntatem gubernat. Secundo autem a filiis in

senecta pasci feliciter; propter que oportet et spetialiter et communiter iuste cogitantes ad omnes deos et homines vivere, et multum ad suam exorem et filos et parentes.«

Bilješka na rubu: »explicit yconomia Aristotelis.«

Transkripcija teksta s fol. 1. C. MR 14

Incipit primus liber ethicorum Aristotilis.

Omnis ars et omnis doctrina similiter autem[1] actus et electio, bonum quoddam appetere videntur. Ideo bene ennunciaverunt bonum quod onina appetunt.

Differentia autem quaedam videtur esse finium.[2] Hii quidem enim sunt operationes, hii vero praeter has opera quaedam. Quorum autem sunt fines quidam praeter operationes, in hiis utique[3] meliora existunt operationibus opera.

Multis autem operationibus existentibus et artibus et doctrinis, multi sunt fines. Medicinalis quidem enim sanitas, navifactive autem[4] navigatio, militaris autem[5] victoria, yconomice[6] vero divicie. Quecumque autem sunt talium sub una quadam virtute quemadmodum sub equestri frenifactiva, et quecumque alie equestrium instrumentorum sunt. Haec autem et omnis bellica operatio sub militari secundum eundem utique[7] modum alie sub alteris.

In omnibus itaque architectonicarum fines sunt desiderabilores hiis que sunt sub ipsis[8] horum enim gratia et illa persecuntur.[9]

Differt autem nihil operationes ipsas[10] esse fines actuum aut praeter has aliud quoddam, quemadmodum in dictis doctrinis.

Incipiunt rationes fratris Thome de aquino Ordinis fratrum praedicatorum super librum ethicorum Aristotilis. Et primo super primum librum eiusdem.

Sicut dicit philosophus in principio methaphysice sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam et si vires sensitive cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere solius intellectus et rationis est.[11]

Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem parcium alicuius tocius seu alicuius multitudinis ad invicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur. Alius autem[12] est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior quia primus. Nam ut philosophus dicit in XI. methaphysice,[13] ordo parcium exercitus ad invicem est propter or-

[1] Fretté: o. c. iza autem imade et.
[2] Fretté: o. c. Differentia vero finium quaedam videtur.
[3] Fretté: o. c. nema utique.
[4] Fretté: o. c. vero.
[5] Fretté: o. c. vero.
[6] jednako oeconomice.
[7] Fretté: o. c. itaque.
[8] Fretté: o. c. his.
[9] Fretté: o. c. prosequuntur.
[10] Fretté: o. c. nema ipsas.
[11] Fretté: o. c. cognoscere est solius intellectus aut rationis.
[12] Fretté: o. c. nema autem.
[13] Fretté: o. c. Metaphysicorum.



Expositio Thome de Aquino super decem libros Ethicorum Aristotilis.
(Cod. MR 14 Bibl. metropol. Zagreb. Fol. 1.)

dinem tocius exercitus ad ducem.

Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum conscciderat, sicut ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo quem ratio conscciderando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptuum quae sunt voces significative. Tercius autem est[14] quem ratio conscciderando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio conscciderando in exterioribus rebus facit quarum ipsa est causa sicut in archa et domo.

Et quia consideratio rationis per habitum sciencie[15] perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio consciderat, ideo[16] sunt diverse sciencie. Nam ad philosophiam naturalem pertinet conscciderare ordinem rerum quem ratio humana consciderat, sed non facit, ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et methaphysicam et mathematicam.[17]

Ordo autem quem ratio conscciderando facit in proprio actu pertinet ad naturalem[18] philosophiam, cuius est conscciderare ordinem parcium orationis ad invicem et ordinem principiorum in[19] conclusiones. Ordo autem, actionum voluntariarum parcium[20] ad consciderationem moralis philosophie pertinet,[21] circa quam versatur praesens intentio cuius proprium est conscciderare operationes humanas secundum quod sunt ordinate ad invicem et ad finem. Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi non dicuntur proprie humane, sed naturales. Sicut patet de operationibus anime vegetalis,[22] quae nullo modo cadunt sub ratione moralis philosophie. Sicut igitur subjectum philosophie naturalis est motus vel res mobilis, ita etiam[23] subjectum moralis philosophie est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

Sciendum est autem quod quia homo naturaliter est animal sociale, ut pote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est quod na-

---

[14] Fretté: o. c. iza est dolazi ordo.
[15] Fretté: o. c. nema sciencie.
[16] Fretté: o. c. nema ideo.
[17] Fretté: o. c. nema et mathematicam.
[18] Fretté: o. c. rationalem. U samom kodeksu je prepisivač nad riječ »naturalem« stavio križić, koji je u istom retku stavljen i na rubu izvan teksta, očito s namjerom da čitaoca upozori na svoju pogrešku.
[19] Fretté: o. c. nema riječi ordinem principiorum in, nego odmah iza et stavlja ad conclusiones.
[20] Fretté: o. c. nema parcium.
[21] Fretté: o. c. pertinet ad considerationem . . . ujedno nadodaje: Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic ergo moralis philosophiae, circa . . .
[22] Fretté: o. c. vegetativae.

turaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam prestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vite necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest. Et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem nutrimentum,[24] et disciplinam. Et similiter etiam[25] singuli qui sunt partes domestice familie ad[26] invicem se iuvant ad necessaria vite.

Alio modo iuvatur[27] a multitudine cuius est pars ad vite sufficientiam perfectam, scilicet ut homo non solum vivat, sed bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam. Sic[28] homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia, in quantum scilicet per publicam potestam cohercet insolentes iuvenes metu pene, quos paterna monicio corrigere non valet.

Sciendum est autem, quod totum[29] quidem est civilis multitudo, vel domestica familia, habet solam ordinis unitatem[30] secundum quam non est aliquid simpliciter unum. Et ideo pars huius tocius potest habere operationem, quae non est operatio tocius. Sicut miles in exercitu habet operationem quae non est tocius exercitus. Habet nihilominus et ipsum totum aliquam operationem, quae non est propria alicuius parcium, sed tocius, puta conflictus tocius exercitus, et tractus navis est operatio multitudinis trahentium navem. Est autem aliquid totum, quod habet unitatem non solum ordine, sed compositione, aut colligatione, vel etiam continuitate, secundum quam unitatem est aliquid unum simpliciter. Et ideo nulla est operatio partis, quae non sit tocius. In continuis enim idem est motus tocius et partis; et similiter in compositis, vel colligatis, operatio partis principaliter est tocius. Et ideo oportet quod ad eamdem scientiam pertineat conscideratio talis[31] tocius et partis eius. Non autem ad eamdem scientiam pertinet consciderare totum quod habet solam ordinis unitatem, et partes ipsius. Et inde est quod moralis philosophia in tres partes dividitur.[32] Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur monastica. Secunda autem considerat operationes domestice mul-

[23] Fretté: o. c. nema etiam.

[24] Fretté: o. c. pred nutrimentum imade et.

[25] Frette: o. c. nema etiam.

[26] Fretté: o. c. domesticae familiae, se invicem . . .

[27] Fretté: o. c. iza iuvatur umeće homo.

[28] Fretté: o. c. pred sic stavlja et.

[29] Fretté: o. c. pred totum stavlja hoc.

[30] Fretté: o. c. unitatem ordinis . . .

[31] Fretté: o. c. talis consideratio.

[32] Na rubu kraj ovoga redka stoji bilješka: Nota moralis philosophie divisio.

titudinis,[33] que vocatur yconomica.[34] Tercia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc[35] libro, qui dicitur e.[36]



[33] Fretté: o. c. multitudinis domesticae.

[34] jednako oeconomica.

[35] Fretté: o. c. nema hoc.

[36] Nastavak riječi na fol. 1' tako da čitava riječ glasi »ethica«.

POVIJEST SIRSKE CRKVE.

Msgr. Dr. Kamilo Dočkal.

(Nastavak)

3. Politička pozadina Monofizitstva.

Prvo krivovjerje bizantijskog Istoka, Arijevstvo, nije imalo etnički ili nacionalni karakter. Arijevstvo niti se spajalo s kojom narodnošću niti je koju isključivalo. Zato su ovo krivovjerje prihvaćali u Aleksandriji baš kao i u Bizantu. Nestorijevstvo pokazuje već neku etničko-političku crtu, ne doduše u svojoj cjelini, već u nekim izvjesnim potankostima. Grčko-azijski savez Nestorijevaca davao je svojoj borbi protiv Ćirila Aleksandrijskog neku oznaku protu-egipatstva. Dosta je sjetiti se listova nestorijevskih biskupa Euterija iz Tiane i Heladija iz Tarza rimskom papi Sikstu III. Oni u ime svoje i u ime svojih drugova iz Eufratske zemlje, Cilicije, Kapadocije, Bitinije, Tesalije i Mezije nazivaju sv. Ćirila »egipatskim heretikom«, a njegove glasovite članke »egipatskim člancima«.[31] Ovi izrazi već kriju neku nacionalnu natruhu helenista protiv Egipta. A poznato je, da su ti helenisti poslije II. ekumenskog sabora u Carigradu nastojali oteti Aleksandriji čast prvoga patrijarata iza Rima i dati je Bizantu, tom novom Rimu.

Nu Ćiril aleksandrijski izađe kao pobjednik u titanskoj borbi protiv Nestorijevstva. Cio je svijet morao biti svjedokom koli sjajnog triumfa aleksandrijskog patrijara toli sramotnog pada carigradskog biskupa Nestorija, koji je bio osuđen i prognan u dolnju Tebaidu, gdje je neskrušen umro.

Monofizitstvo nosi još jasniju biljegu nacionalnosti. Ovo je krivovjerje kao prekomjerna reakcija protiv Nestorijevstva našlo pripravljen teren: Aleksandrija je s jedne strane vodila monofizitski pokret, a Bizant je s druge strane zaoštrio svoju borbu protiv Aleksandrije. Semitska Azija antiohijskog i jeruzalemskog patrijarata pridružila se Aleksandriji, među inim već iz slične etničke averzije prema helenskom bizantinstvu. Na taj je način Monofizitstvo bez obzira na prolazan helenistički momenat Eutihov utjelovilo borbu između bizantskog hele-

[31] Sr. Epistola Xisti IV. (Coustant, Epistolae Rom. Pontificum, Paris 1721).

nizma i hamo-semitskih naroda, koji su bili podložni Bizantu.

Doista prvi svečani čin monofizitske reakcije protiv Bizanta bio je »lupeški sabor u Efezu«. Tu su imali vodstvo ne Eutih, nego aleksandrijski patrijar Dioskur sa sirskim arhimandritom Barzumasom. Svetogrdna tragedija efeškog lupeškog sabora sramotna je parodija istoimenog ekumenskog sabora, na kojemu je Nestorijevstvo bilo svečano osuđeno. Nevrijedan nasljednik Ćirila Aleksandrijskog htjede na tom saboru uništiti svetog nasljednika Nestorijeva. Opojen pobjedom nije se žacao zločina: tvorno je zlostavio carigradskog patrijara, izradio njegov izgon, pa je na njegovo mjesto postavio egipćanina Apolonija, za koga je bio siguran, da ne će škoditi Egiptu. Tako se je Monofizitstvo, prešavši brzo stadij helenskog Eutihovstva, razvilo i raširilo u hamo-semitsko Jakobitstvo. Kad su se dva herezijarha, aleksandrijski i antiohijski, vraćali s lupeškog sabora efeškog, bili su si svijesni, da su nadvladali Bizant.

Međutim doskora nasta preokret. Ako je Dioskur u Efezu mislio, da je svladao Bizant, to je carigradski dvor s patrijarom u Kalcedonu mislio, da je obračunao s Aleksandrijom. Bio je to dvoboj do posljednje kapi krvi.

Kalcedonski sabor, na kome su etnički prevladavali Heleni, prihvati 28. kanon, kojim se prvo mjesto u crkvenoj hierarhiji iza Rima uzima Aleksandriji te daje Bizantu. Izrabljujući dubok dojam Dioskurova zločinstva pošao je bizantski helenizam u svojem uspinjanju dalje od carigradskog sabora, pa si je pokušao prisvojiti prvenstvo hamo-semitskih patrijarata, a naročito prvenstvo Aleksandrije, velike prijestolnice afričke, tog sjedišta antibizantske struje. Rimska Stolica, ta nepodmitljiva braniteljica istine i pravde, nije nikada odobrila kanona 28. Nikakov pritisak bizantskog dvora i patrijara nije mogao sklonuti Leona Velikoga, da popusti. On je osudio patrijara Dioskura, nu ne aleksandrijski patrijarat. U istoj Aleksandriji življahu Arije i Atanazije, Ćiril i Dioskur. Papa je dobro lučio osobu od Stolice.

Nu to nije lučio Bizant. To nisu lučili Monofiziti. Borba o prvenstvo među patrijarima Bizanta i Carigrada ima nacionalnu pozadinu.[32]

[32] Odličnu raspravu o borbi između Bizanta i Aleksandrije donio je časopis »Bessarione«, Roma, 1897. An. I. pod naslovom: »Bizantio ed Alessandria nella storia del Giacobitismo« (str. 682—695; 774—784).

Poznato je, da su patrijari imali veliki ugled i veliki upliv već u III. vijeku. Taj je ugled što dalje to više rastao. Patrijar je imao prije svega velik ugled crkveni imajući vlast ne samo nad biskupima, nego i nad metropolitima svoga patrijarata. Kao glava nacionalnog klera vodio je kulturu svoga naroda, koja je u nedostatku svjetovnjaka obuhvaćala tako reći svu narodnu kulturu. Usto je patrijar upravljao velikim bogatstvom, jer je bio na čelu ogromnim dobrotvornim ustanovama. Sve je to pribavilo patrijaru vanredan upliv, pogotovo ako se odlikovao umom i energijom. Patrijar je postao malo pomalo nacionalni knez. Njegov je položaj postao još veći, ako je njegovo sjedište bilo daleko od sjedišta carske vlasti, tako da sjaj carskog dvora nije zasjenjivao patrijarški sjaj. Taj je slučaj bio u Antiohiji i u Aleksandriji. Oba patrijara stajala su na čelu velikog naroda i daleko od carskog dvora. Nu osobito je sjao patrijar »Velike Aleksandrije, cijelog Egipta, Libije, Etiopije, Zapadnog Pentapola i svih naroda, kojima je propovijedao sv. Marko.«

I doista, duša starih naroda, što se budila na obalama Oronta i Nila, nije imala više dinastija Antioha i Ptolomeja da ih sluša. Zato se prirodnim načinom podlagala crkvenim patrijarima glavnih gradova Antiohije i Aleksandrije. Na taj je način patrijar bio ne samo crkveni knez nego i nacionalni: on je postao »otac naroda«. Tako je ostalo na Istoku kroz sva vremena. Patrijar je bio narodni, etnički knez.[33] Kad su istočni narodi pali pod vlast Arapa i Turaka, kršćanski su patrijari priznavani od islamskih vlasti nesamo kao crkveni velikaši nego i kao etnički reprezentanti svoga naroda. I pod kalifima i u otomanskom carstvu bio je patrijar smatran za hijerarha i za etnarha.[34]

Promatramo li s te strane povijest Monòfizitstva, lako ćemo razumjeti zašto je narod tako živo sudjelovao u velikoj borbi za jednu crkvenu dogmu. On je u svakoj stvari, koja se ticala njegova patrijarata, instinktivno gledao nacionalno pitanje. Čim je patrijarški Bizant pokušao povrijediti povlastice azijskog ili afričkog patrijarata, narod je odmah osjećao, da bizantski helenizam želi potisnuti hamo-semitske narode. Na taj način, ma da je borba u Efezu i Kalcedonu imala izgled teološke prepirke i borbe za prvenstvo u crkvi, ipak se ta borba s obje strane osjećala kao nacionalna borba. Zato je bi-

---

[33] Neki odraz ovoga osjećanja nalazi se već u djelu »Constitutiones apostolicae« iz 4. ili početka 5. stoljeća. Tu se u lib. II. c. 26. kaže, da je biskup »vladar i vođa, kralj i dinasta« naroda (Migne, P. G. 1, 665 ss.)

[34] Tako je bilo kod Nestorijevaca, tako kod Jakobita, Maronita, Kopta. Tako je bilo kod naših Crnogoraca, gdje je vladika bio i narodni knez.

zantski dvor činio sve, da pobijedi bosporski patrijarat, kao da se tu radi o državnom interesu. S druge se strane šovinistički elemenat u Egiptu bijesno bacio u borbu protiv helenizma. Kad je aleksandrijski puk ubijao patrijare, poslane ili postavljene iz Bizanta, nije htio toliko da potisne diofizitskog prelata (jer bogoslovsko pitanje nije moglo do tolike žestine pobuditi puk neobrazovan i pokvaren), nego se je zapravo htio osloboditi inorodnog prelata, »Melkita«, t. j. pristaša carske stranke, »Bizantinca«. Baš ovo ime »Melkit«, koje su Jakobiti izmislili za svoje protivnike, novi je dokaz etničko-polemičkog elementa u monofizitskim borbama.[35]

Monasi, ti »derviši Jakobitstva«, pijani od mržnje protiv »kalcedonskoih heretika«, dizahu puk protiv zakonitih i pravovjernih patrijara ocrnjujući ih na sve načine i budeći narodno-političke osjećaje puka protiv njih.[36]

[35] Prijašnje hereze dadoše povoda hereziarškoj nomenklaturi. Nošahu ime po začetniku ili po nauci: Arijevci, Pneumatomachi, Antidicomarianiti, Antropomorphiti, Onfalopsychici. Jakobiti, prozvani tako po svom glavnom organizatoru, dadoše svojim vjerskim protivnicima, koje smatrahu hereticima, ime skroz političko: Melkiti, t. j. pristaše cara ili dvora, pristaše Bizanta. To je očiti dokaz za etničko-političku pozadinu borbe.

[36] Činjenica je, da su monofizitski monasi bili prvi i glavni podstrekači krvavih buna u Siriji, Palestini i u Egiptu. Pošto su bune bile spojene s paljenjem kuća i okrutnim ubijanjem ljudi, a sve tobože iz vjerskih motiva, nameće se pitanje, kakovi su to bili monasi, koji su uzročili tolike zločine? Pisac rasprave: »Bizantio ed Alessandria nella storia del Giacobitismo« u Bessarione I. N. 10 ovako piše o njima: »Velika rana istočne crkve u ovoj epohi bijaše ono nedisciplinirano i lutajuće pseudomonaštvo tako zvanih eremita, fanatičkih i brutalnih po temperamentu, neukih i strašno oholih. Njihovo je ime legija. Zlo, što ga prouzročiše, ne da se izmjeriti.« Već je sv. Jeronim tamnim crtama slikao zloporabe izvjesnih egipatskih monaha svoga vremena: »Genus teterrimum . . . suo arbitratu et ditione viventes . . . Inter eos saepe sunt jurgia, quia suo viventes cibo, non patiuntur se alicui subjectos. Apud eos affectata sunt omnia, laxae manicae, caligae follicantes, vestis crassior, crebra suspiria; visitatio virginum, detractio clericorum. Et si quando dies festus advenerit, saturantur ad vomitum« (Epist. 22, Migne, P. L. 22, str. 419 ss). Ovakovi bijahu Sarabaiti u Egiptu, Remoboth u Siriji, Pabulatori u Mesopotamiji. Na Zapadu su rimski glavari vodili veliku brigu i nadzor nad redovništvom. Promicali su i širili pravi, organski i disciplinirani monaški život, ali su vazda znali suzbiti heretičko, nemirno i lutajuće monaštvo, kad bi se u srednjem vijeku tu i tamo pojavilo (Arnold iz Brescije, fra Dolcino, Siromasi lionski, Fraticelli i sl.). Na Istoku nažalost nisu crkveni poglavari znali ili nisu mogli suzbiti zlo monaštvo, koje je postalo jednim od glavnih faktora propasti bizantskog carstva i tužne propasti istočnog kršćanstva. Tako su pseudomonasi i eremiti 7. stoljeća pretpostavili nekrštene Arape kršćanskim Grcima, pa su pomogli četama arapskih kalifa, da zauzmu Egipat. Godine pak 1543. uoči ulaska sultana Muhameda II. u Carigrad vikali su ovakovi pseudomonasi carigradskim ulicama: »Radije Turci nego Latini!«

Na taj je način Jakobitstvo pod izlikom vjere zaoštrilo političku borbu hamo-semitskih naroda protiv Bizanta. Samo tako možemo razumjeti krvave revolucije u Jeruzalemu, Antiohiji i Aleksandriji! Kad je Bizant krvavo ugušio revoluciju u Palestini i Siriji, nastavila se borba u Egiptu, u domovini Dioskura i svetog jakobitskog monaha Schenudi-a. Tako se zametne ljuta borba između Bizanta i Aleksandrije, kojoj je na dnu bila politika. Svaki pokret u Aleksandriji bio je Bizantu sumnjiv, svaka krivnja izazov. Obratno Aleksandriji je bila anti-nacionalna svaka stvar i svaka osoba, koja je došla iz Bizanta ili koja je bila u milosti Bizanta.[37]

Da su oba grada i oba naroda slušali glas rimskih biskupa, koji su branili pravu vjeru i koji su nastojali uzdržati stari hijerarhički odnos među patrijaratima na istoku, ne bi došlo do ove strašne nekršćanske borbe. Bizant i Aleksandrija, iscrpljeni međusobnom borbom, oslabljeni otpadom od crkvenog jedinstva, padoše pod ćordu Islama. A tu su propast skrivili egipatski Jakobiti, kao i carigradski fanatički monasi: strašan primjer za narode i vlasti!

4. Monofizitske sekte i njihov odnošaj.

Protivnici kalcedonskog sabora ili antikalcedonci sami sebe nazivaju »Orthodoxi«, kako je to već običaj kod svih heretika i skizmatika. Katolike nazivahu »Kalcedoncima« ili »Diofizitima« ili najobičnije »Melkitima« t. j. »carskom strankom«.

Katolici ili Kalcedonci nazivahu Antikalcedonce raznim nazivima. Najobičniji, koji vrijede za sve monofizitske crkve, jesu ovi:

1. Eutychiani po heretiku Eutihu. Zapadnjaci većinom sve Antikalcedonce nazivaju Eutihovcima. Ovaj naziv ne odgovara potpuno istini, jer je većina Monofizita osudila Eutiha kao heretika. Pravim Mo-

---

[37] Čudnim se slučajem vraćaju u povijesti neke činjenice. Tako se baš s imenom Jakoba spajaju često u povijesti pokreti spojeni s građanskim bunama i ratovima, pokreti spojeni s revolucijom. Jakobiti Monofizitstva dizali su krvave revolucije od Dioskura sve do Timoteja Ailurosa. A nisu li na Zapadu Jakobiti »Les Jaques« — dizali krvave bune protiv svojih feudalnih gospodara? Nisu li Jakobiti u Engleskoj u 17. stoljeću vodili strašno krvave ratove s Oranžistima? Nisu li Jakobiti francuske revolucije lijevali krv svojih katoličkih sugrađana? Tako je i Jakobitstvo starog kršćanskog doba od polovine 5. do polovine 7 stoljeća označeno krvlju revolucije.

nofizitima smatraju se pristaše antiohijskog patrijara Severa. Današnji dogmatičari J. Lebon[38] i M. Jugie razlikuju dvojaki Monofizitizam: Monophysitismus realis ili Eutychianismus i Monophysismus nominalis ili Severianismus.[39] Severijanci osuđuju Eutiha.

2. Monophysitae po nauci, u koliko uče, da je u Kristu iza sjedinjenja božanske naravi s čovječjom samo jedna narav.[40]

3. Separati (οἱ διακρινόμενοι), ovim imenom zove carigradski svećenik Timotej u 7. stoljeću sve Antikalcedonce, dakle i prave Eutihovce.[41]

4. Schismatici; ovako naziva Severijance sv. Ivan Damaštanac. Zove ih skizmaticima, a ne hereticima, jer drži, da su se poslužili kalcedonskim saborom više kao izlikom, da se mogu odcijepiti od katoličke Crkve.[42]

5. Jacobitae od Jakoba El Baradaia. Ovim se imenom mogu zapravo nazivati samo sirski Monofiziti, kojima je El Baradai dao crkvenu organizaciju. Nu često se ovim imenom nazivaju svi Monofiziti, pa i oni u Egiptu. Ovo bi bilo opravdano, jer je Jakob Baradai bio zaređen od prognanog aleksandrijskog patrijara Teodozija i jer je redio biskupe i po Egiptu. Neki su Monofiziti rado prihvaćali ime Jakobita, ne radi Jakoba El Baradaia, nego od Jakoba apostola kao da su od ovoga apostola primili čistu i nepokvarenu vjeru.[43]

6. Severiani po Severu, patrijaru antiohijskom (512—518), koji je g. 518. bio iz Antiohije prognan, pa je u Egiptu nastavio svoj rad i svoju znanstvenu borbu. On je glavni teolog nominalnog Monofizitstva. Njegovu nauku o utjelovljenju prihvatile su zapravo sve monofizitske

[38] Jos. Lebon, »Le monophysitisme sévérien. Etude historique. littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu' à la constitution de l' Eglise jakobite«, Louvain, 1909.

[39] Sr. M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium, Paris. 1935, V. str. 400—432. Učeni autor opširno raspravlja najprije o realnom Monofizitizmu te o 7 raznih oblika njegovih, koji izlaze iz Eutihove rečenice: Duae naturae ante unionem, una natura post unionem, a onda o nominalnom Monofizitizmu ili Severijanizmu. Prema Jugie-u nominalni Monofiziti tvrde, da je u Kristu iza sjedinjenja božanske i čovječje naravi samo jedna narav, μόνη φύσις nu pod riječju φύσις razumijevaju: natura quae est etiam persona. Učeći pak, da je u Isusu Kristu nakon sjedinjenja obiju naravi μόνη φύσις, što u njihovu smislu znači: una persona Verbi Dei, oni su Monofiziti samo po imenu, dok su u stvari katolici. Njihova je lozinka rečenica sv. Ćirila Aleksandrijskog: una natura Dei Verbi incarnata. U njihovoj terminologiji isto znače φύσις ὑπόστασις i πρόσωπον ili persona. Njihova je krivnja bila što nisu prihvatili terminologiju, koju je posvetio sabor kalcedonski, što su zabacivali ugled toga sabora, što su pristaše kalcedonskog sabora nazivali Nestorijevcima, Diofizitima i Melkitima, a sebe Ortodoksnima.

[40] Sr. M. Jugie, ibidem.

[41] Timotheus Constant., De receptione haereticorum, Migne, P. G. 86. str. 53.

[42] Joannes Damasc., De haeresibus liber 83, P. G. 94, Col. 74 i.

[43] Sr. Assemani: »Bibliotheca Orientalis«. Roma 1726. II. st. 62, 69, 321, 527.

crkve osim armenske. Zato sirski Jakobiti i egipatski Kopti štuju Severa kao sveca.[44]

7. Acephali; ovim imenom nazivahu se s početka oni Monofiziti u Egiptu, koji ne htjedoše potpisati Zenonov Henotikon, te koji su u Timoteju Ailurosu priznavali posljednjeg pravog patrijara aleksandrijskog. Kasnije se ovo ime protegnulo na sve Jakobite.[45]

Danas je zajedničko ime svih Antikalcedonaca Monofiziti. Pojedine monofizitske crkve imadu posebna imena. Tako se Monofiziti u Siriji zovu Jakobiti, oni u Egiptu Kopti, u Armeniji Gregorijanci ili Ečmiadzinci, u Abesiniji »Etiopska ili abesinska crkva«.

U redovima Monofizita bile su u 5. i 6. stoljeću velike svađe i teološke prepirke. Nijedna heretička sljedba nije imala toliko stranaka kao Monofiziti. Već u početku odvojiše se od Eutihovaca, koji su potpuno pristajali uz Eutiha, čisti Monofiziti, koji su Eutiha osuđivali. Poslije god. 482. nastadoše monofizitski Henotici, koji su potpisali Henotikon, i Acephali, koji su osuđivali Henotikon. Među Henoticima najvažnije su stranke Julijanci ili Aphthartodoketi i Severovci ili Phthartodoketi. Julijan naime iz Halikarnasa i Sever iz Antiohije, koji prebjegoše u Egipat radi monofizitskih progona, započeše znanstvenu prepirku o tom, da li je tijelo Kristovo podvrgnuto raspadanju *(φϑορά)* ili nije. Sever je to tvrdio, Julijan nijekao. Monofizitski patrijar Timotej III. kolebao je između obje stranke. Iza smrti Timotejeve izabere puk za nasljednika Timoteju Gajana, Julijanca, a kler Teodozija, Severovca. Prema njima se sada jedna stranka zvala Gajanci, a druga Teodozijevci.

Julijanci, koji su se raširili i u Etiopiji i koji su si stvorili zasebnu crkvu s vlastitim patrijarom, podijelili su se u Ktistolatre i Aktistete. Prvi su učili, da je tijelo Isusovo stvoreno, a drugi su to poricali. Severovci su se također podijelili na frakcije. Među ove spadaju poglavito Temistijevci ili Agnoeti. Aleksandrijski naime đakon Temistije je učio, da je Krist u svemu nama istobitan, pa i u neznanju. Jedan ogranak njihov jesu Kondobauditi, nazvani tako po mjestu svojih sastanaka u Carigradu.

[44] Sr. Assemani, ibidem st. 83.

[45] Sr. Eustathius Monachus, Epist. ad Timotheum Scholasticum, (Mai, »Nova Collectio« VII. 1, str. 277).

Neki Monofiziti prenijeli su raspravu o naravima u Kristu na naravi božanskih osoba učeći triteizam. Iz ovih prepiraka razviše se Kononci, nazvani tako po Kononu, biskupu iz Tarza, te Philoponci nazvani tako po Ivanu Philoponu, aristoteliku iz Aleksandrije. Ogranak Kononaca su Damjanovci ili Tetraditi u Aleksandriji, koji su učili, da ni jedna osoba presv. Trojstva za sebe nije Bog, nego su to tek po nepodijeljenom učestvovanju jednoga Boga, koga u sebi imaju *(κοινὸς θεός)*.[46]

Sve ove razne sekte u krilu monofizitske hereze isčeznuše, a ostadoše tek monofizitski Jakobiti u Siriji, koje je organizirao Jakob Zanzalos iz Edesse, monofizitski Kopti u Egiptu (od kojih hijerarhički zavise i Etiopljani), te monofizitski Armenci ili Gregorijanci.

Četiri ove crkve ne čine jednu pravu vjersku zajednicu, izuzev Etiopiju, koja priznaje vlast koptskog patrijara u Aleksandriji. Jakobiti, Kopti i Armenci sačinjavaju svaki za sebe samostalnu crkvu, od drugih potpuno neovisnu. Nemaju jednog zajedničkog autoriteta, kome bi se u vjerskim stvarima pokoravali ili na koga bi se u svojim prepirkama pozivali. Monofizitski bogoslovi nisu nikada pokrenuli pitanje jednog zajedničkog ekumenskog koncila, što bogoslovi grčko-ruski običavaju činiti. Jakobiti, Kopti i Armenci imadu autokefalne crkve. Svaka se od ovih crkvi, kako ćemo kasnije vidjeti, služi svojim zasebnim obredom, svaka ima svoj liturgički jezik, svaka ima svog vlastitog vjerskog poglavara.

Autokefalizam Monofizita razlikuje se od autokefalizma grčko-ruske crkve. Dok grčko-ruska crkva stvara autokefalne crkve prema političkoj samostalnosti pojedinih naroda, dotle se autokefalizam Monofizita ne osniva samo ili isključivo na političkoj samostalnosti naroda, nego i na drugim okolnostima. Etiopija je bila politički samostalna, a ipak je ovisna od koptskog patrijara. Armenija je bila samostalna država, pa ipak se ondje stvorilo više autokefalnih crkvi. Jakobiti i Armenci prebivaju mjestimice na istom političkom teritoriju, pa se ipak pokoravaju svaki svome patrijaru. Prije rata svi su gotovo Mo-

[46] Sr. J. Hergenröther-J. P. Kirsch, Handbuch d. allg. Kirchengeschichte, Freiburg, 1911. I, str. 664—668. i K. I. Hefele, »Monophysiten« u J. Hergenröther-Fr. Kaulen, »Kirchenlexikon«, Freiburg, 1893. VIII. str. 1793—1796.

nofiziti stanovali na području turske države, pa ipak se nisu ujedinili pod jednu autokefaliju.

Antiohija i Aleksandrija pozivaju se na apostolsko podrijetlo svoje biskupske stolice (naravski ne s pravom, jer su kao heretici prekinuli vezu s apostolima). Armenci se u početku pozivahu na političku samostalnost, a kasnije si pojedini biskupi radi ambicije prisvojiše naslov »katolikosa«. Jakobitski patrijar u Antiohiji steče vlast nad Jakobitima u Perziji propter jus apostolatus et praedicationis. Isto tako koptski patrijar nad Abesinijom, te armenski nad Georgijom. Nije dakle kod njih politička samostalnost razlog crkvenoj samostalnosti, nego se crkvena autokefalnost osniva, kako se izrazuje M. Jugie, na filetizmu.[47]

Premda monofizitske crkve ne čine jednu hijerarhičku cjelinu, ipak podržavaju međusobno neku zajednicu saobraćaja i ljubavi (societas communionis et caritatis). Vjernici jedne crkve primaju se u drugoj crkvi kao braća i pripuštaju se k sakramentima. Patrijari raznih monofizitskih crkvi znali su si tijekom stoljeća slati sinodalna ili entronistička pisma, kojima su si javljali izbor i vjeroispovijest.[48]

Najuža je bila veza između Jakobita i Kopta. Nešto slabija bila je veza između Jakobita i Armenaca, dok između Kopta i Armenaca uopće nije bilo veze. Napomenuti valja, da su diljem povijesti nastajale velike prepirke i liturgičke i dogmatske između Jakobita i Kopta, kao i između Jakobita i Armenaca.[49]

Pošto smo tako opisali postanak Monofizitstva i pošto smo opisali razne monofizitske sekte, kao i glavne njihove crkve, možemo prijeći na povijest monofizitske crkve, koja se je do danas održala u Siriji s jednim ogrankom u Perziji, a to su

---

[47] M. Jugie, op. cit. str. 357—361.

[48] Sr. Euseb. Renaudot, Historia Patriarharum Alexandrinorum, Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII, Paris, 1713, str. 152, 180, 196 itd. Isti Euzebije Renaudot piše u svom djelu: Collectio liturgiarum orientalium, Paris, Tom. I, str. 315.: »Kad bi antiohijska stolica bila prazna, to bi za nju izabrani kandidat namah poslao aleksandrijskom patrijaru sinodalno pismo po dvojici biskupa. Čim bi to pismo bilo pročitano pred skupom egipatskih biskupa, ubilježilo bi se ime novog patrijara u diptihe živih pa bi se čitalo u liturgiji. To se nije nikad činilo prije, nego bi sinodalno pismo stiglo. Sve dotle bi se spominjalo ime pokojnog patrijara u diptisima živih kod oltara.«

[49] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 365—366.

Jakobiti. O crkvi Armenaca, Georgijaca, Kopta i Abesinaca, bit će govor u zasebnim radnjama.

5. Jakobiti u povijesti.

Zaređen od heretičkog aleksandrijskog patrijara Teodozija za biskupa u Edessi radio je Jakob Zanzalos ili El Baradai revno oko organizacije monofizitske sekte u Siriji, pače i u Egiptu. Kad je u Egiptu god. 538. umro protjerani patrijar antiohijski Sever, pođe Jakobu za rukom, da na Severovo mjesto za monofizitskog patrijara antiohijskog postavi i posveti Sergija iz Telle. To je bilo god. 543. Tako dobije sirska monofizitska crkva svoju vrhovnu glavu. Tom godinom započima povijest Jakobita. Drugi je njihov patrijar bio monah Pavao iz Beth-Ukame.

Nakon nekih trzavica nastavio je novi antiohijski patrijarat svoju organizaciju. Kako Melkiti nisu trpjeli Jakobita, to su upotrijebili sve svoje veze kod dvora, da im čine zapreke. S toga razloga nije jakobitski patrijar mogao nikada rezidirati u samoj Antiohiji, premda je nosio naslov antiohijskog patrijara, nego je rezidirao drugdje: od g. 1034. u Amidi (danas Diarbekir), od g. 1166. u samostanu Barzumas kod Melitene, od g. 1484. u samostanu sv. Ananije Deir-Zafaranu kod Mardina ili u kojem drugom samostanu.

Kad su Arapi god. 635. osvojili Siriju, Jakobiti su se dobro snašli. Oni su odmah pristali uz osvajače i pomagali sve njihove pothvate, samo da stresu sa sebe mrsko gospodstvo bizantskih careva. Taj politički potez Jakobita učinio je, te su Jakobiti ušli u veliku milost kalifa, pa su postali svemoćni na bagdadskom dvoru, dok su katolici bili od Arapa ljuto progonjeni, jer su u njima gledali saveznike Bizanta. Jakobiti su više puta izrabili svoj položaj, da dignu progone na pravovjerne.

U 6. i 7. stoljeću imali su Jakobiti 16 biskupija i nekoliko samostana. Od 7. do 11. stoljeća neke su od prijašnjih biskupija propale, a neke su iznova osnovane. Najjači su bili Jakobiti u 12. stoljeću. Tada je jakobitskom patrijaru izravno bilo podložno 20 metropolita i 103 biskupa u Siriji, Maloj Aziji i Cipru. Glavna središta sirskih Jakobiti u srednjem vijeku bi-

jahu: Jeruzalem, Aleppo i Damask.[50] Uz patrijara postojao je tada još jedan patrijarški zamjenik za Mesopotamiju. Taj se zvao »m a f r i j a n« (oplođivač, jer je redio biskupa, pa i posvećivao samog patrijara). Mafrijan je imao neovisnu vlast nad 18 biskupija u Mesopotamiji, a stolovao je u Mossulu. Imao je ista prava i povlastice kao i patrijar, t. j. rediti biskupe, posvećivati krizmu.

Premda su Jakobiti uživali veliku milost bagdadskih kalifa i premda su imali velik broj biskupija, njihov broj nije nikada bio velik. Oni su sačinjavali vazda tek neznatnu manjinu pučanstva. Razlog je tomu, što je većina sirskog pučanstva brzo iza osvojenja Sirije prešla na islam prihvativši arapski jezik i arapsku vjeru, a neki su postali pravovjerni (Melkiti).

Kad je Grcima god. 968. pošlo za rukom osvojiti natrag jedan dio Sirije, pokušali su privući Jakobite k sebi, ali nisu imali uspjeha. Da izbjegnu progonima Bizanta, prenesoše jakobitski patrijari svoju stolicu izvan granica bizantskog carstva. Tako je oko g. 1030. bio jakobitski patrijar Ivan VII., koji je rezidirao u Meliteni u Armeniji nedaleko od Eufrata, tužen od grčkog biskupa ovoga mjesta caru Romanu III. (1028.—1034.) radi monofizitstva.[51] Patrijara odvedoše sa 6 biskupa u Carigrad. Pošto se nije htio odreći hereze i pošto je odbio, da se sjedini s grčkom crkvom, zatvoriše ga u jedan grčki samostan, gdje grčki monasi ružno s njim postupahu. Jakobitske crkve budu porušene, a svećenici nesamo zatvoreni, nego i mučeni. Pred smrt je patrijar izjavio želju, da se patrijarška stolica odsad prenese izvan granica bizantskog carstva. Tom zgodom bude stolica prenesena u Amidu ili Diarbekir. Odande bude god. 1166. prenesena u Mardin, odnosno u samostan Deir-Zafaran 4 km sjeverno od Mardina.[52]

Vlast jakobitskog patrijara bila je sve manja tako, da je već Grgur Abul Faradž ben Aaron, zvan Bar-Hebraeus, jakobitski mafrijan (1266.—1286.) rekao, da ne bi svoju čast zamijenio s onom patrijara. Vlast patrijara slabila je nesamo poradi vjerskih progona sa strane Grka, a kasnije i Mongola,

[50] Sr. Fr. Heiler, Urkirche und Ostkirche, München 1937, str. 460.
[51] Sr. Neher: »Syrer. syrische Christen«, u. J. Hergenröther-Fr. Kaulen: »Kirchenlex.« 1899. XI, str. 1124—1128.
[52] Sr. J. S. Assemani, Bibliotheca Orientalis, Roma, 1719—1728. II, str. 321—386.

nego i poradi unutarnjih prepiraka i raskola. God. 1293. porodi se u krilu jakobitske crkve raskol. Protiv patrijara u Mardinu izabran bi drugi patrijar sa sijelom u Sisu u Ciciliji. God. 1364. bude izabran protiv ove dvojice još i treći patrijar sa sijelom u Salachi u sjevernoj Mesopotamiji. Cijela nevolja potraja punih dvije sto godina (1293.—1494.).[53]

Broj Jakobita nikada nije bio velik. Kao što danas tako su i prije Jakobiti prebivali tek po gradovima i većim mjestima Sirije, Mesopotamije i Babilonije, pomiješani među drugim narodima i vjerama. Uslijed mongolskih provala u 14. st. a kasnije uslijed turskih provala broj sirskih Jakobita jako spade. Koncem 16. stoljeća brojila je jakobitska crkva tek kojih 50.000 duša, većinom siromašnih obitelji u 20 biskupija, kako to izvješćuje Leonard, biskup iz Sidona, koji je posjetio istočne crkve na nalog pape Grgura XIII. Cijela povijest sirskih Monofizita iza 16. stoljeća ograničuje se tek na rad, kako će spriječiti sjedinjenje svojih vjernika s rimskom Crkvom i kakove će progone prouzročiti pristašama sjedinjenja. Koncem 17. stoljeća imao je jakobitski patrijar pod sobom 5 biskupija, 3 s ove strane, a 2 s one strane Tigrisa. Pred svjetski rat imao je jakobitski patrijar 6 metropolita (mutrana) i 3 biskupa.

Jakobitski patrijar, koji je do god. 1920. stolovao u Deir-Zafaranu kod Mardina, a koji sada stoluje u Mossulu, gleda kako njegova moć sve više blijedi. Sjedinjenje s Rimom zahvatilo je veliki mah, kako ćemo kasnije vidjeti. I on već unaprijed može vidjeti dan, kad će ostati pastir bez stada, ako se sam ne sjedini s Rimom.[54] Današnji je jakobitski patrijar Ignacije Efrem I.

6. Bogoslovni pisci jakobitski.

Crkvena znanost Jakobita cvala je kao i ona kaldejskih kršćana od 6. do 13. stoljeća. Od onda prestaje njihova znanost. Napomenut ćemo glavnije jakobitske pisce prema stoljećima:

P i s c i 6. s t o l j e ć a jesu:

1. J a k o b i z S a r u g a (451.—521.). Rodom iz Kurtana na Eufratu, živio je u Chauri biskupije Sarug, gdje je bio pe-

---

[53] Sr. Neher: »Syrer, syrische Christen« op. cit. str. 1125 ss.
[54] Sr. R. Janin, op. cit. str. 461.

riodeut (vizitator), kasnije je postao biskupom u Sarugu. Jakob je plodan pisac. On je u stihovima (u t. zv. jakobitskom metru, t. j. dvanaestercu) ispjevao 763 homilija ili metričkih govora bez strofa uzimajući za njih predmet iz bibličke povijesti i kršćanske arheologije.[55] Usto ima himna i pjesama u strofama. Radi toga ga njegovi biografi zovu: »Frula Duha svetoga i citara pravoslavne crkve«. Pače nazivaju ga i »Malpana«, t. j. crkveni učitelj. Osim toga ima od njega govora u prozi, listova i liturgičkih spisa. Piše sirski.[56]

2. Filoksen, biskup iz Mabbuga († 523.), zvan i Xenajas, bio je biskupom u Mabbugu (Hierapolisu) u Siriji. On spada poslije Severa antiohijskog među prve bogoslove monofizitske. Sudjelovao je u bogoslovnim prepirkama na strani Aphtartodoketa. Napisao je mnoga egzegetska, dogmatska, moralna, ascetska i liturgička djela, kao »De Trinitate et incarnatione«, »Dissertationes decem de uno e sancta Trinitate incorporato et passo«, »De institutione morum tractatus decem«. Pisao je sirski. Veći dio njegovih djela je izdan.[57]

3. Sever, patrijar antiohijski (512.—538.). Sever je glavni učitelj nominalnog Monofizitizma. Njegov kristološki sistem zove se po njemu severijanizam. Rođen je u Sozopolisu u Pisidiji, učio je u Aleksandriji i Berythu, postade monah u Eleutheropolisu u Palestini. Došavši u Carigrad steče sklonost monofizitski nastrojenog cara Anastazija I. (491.—518.), te njegovim uplivom posta patrijar u Antiohiji. Car Justin I. (518.—528.) ga svrgne i progna iz Antiohije. Od god. 518. boravio je s drugim prognanicima u Egiptu, gdje je do svoje smrti literarno i polemički radio. Sever je bio vanredno nadaren, vrstan govornik i plodan pisac. Pisao je mnogo protiv katolika (»Kalcedonaca«), protiv Eutihijanaca i protiv Julijana iz Halikarnasa. Od njega ima oko 4.000 listova, 125

---

[55] Od njegovih metričkih homilija izdao je Paul. Bedjan 195 homilija u sirskom jeziku s francuskim uvodom: »Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis«, Paris-Leipzig, 1905—1911. Druge homilije izdao je u »Acta martyrum et sanctorum«.

[56] Sr. O. Bardenhever, Geschichte der altchristlichen Literatur, II, Freiburg, 1924. Tom. IV, str. 412—416.

[57] Sr. O. Bardenhever, op. cit. Tom. IV, str. 417—421. — Philoxeni Mabbugensis Tractatus de Trinitate et Incarnatione. Ed. Vaschalde (Corpus script. christ. orient. Script. syri). Paris 1907.

homilija, koje se zovu »Homiliae cathedrales« ili *Λόγοι ἐπιθρόνιοι*[58], jer ih je držao u antiohijskoj katedrali od g. 512.—518. Pisao je grčki, nu djela su mu već zarana prevedena i na sirski. Najveći dio Severovih djela još nije izdan.[59]

Pisci 7. stoljeća jesu:

1. Jakob, metropolit iz Edesse (633—708). Rodio se u Indobu kod Antiohije. Zarana je stupio u samostan, gdje se bacio strastveno na nauku. Pošto je nekoliko godina učio grčki jezik i sveto Pismo u samostanu Kinnesrin, pođe u Aleksandriju, gdje je želio proučiti sve, što se ondje predavalo. Kasnije dođe u Edessu (Orfa), gdje bude izabran za biskupa. Revnujući kroz 4 godine, ali bez uspjeha, za stegu u biskupiji, položi biskupsku čast, pa se skloni k svojim knjigama i naučnom radu u samostanu Kišum kod Edesse. Iz Kišuma prijeđe u samostan Eusebona kod Antiohije, a odande u samostan Tell Eda. Pod kraj života opet ga namole, da preuzme biskupsku čast, ali ju je nosio tek 4 mjeseca. Umre u Tell Edi, kamo je išao, da dopremi knjige u Edessu.

Jakob iz Edesse spada među najučenije ljude sirske crkve i među najplodnije pisce svih vremena. Najviše je slavljen radi svojih Scholia ili bibličkih komentara. Jedna opaska na jednom vatikanskom rukopisu navodi ih 2860. Važan je »Tractatus de Hexaemeron«, što ga je nastavio i upotpunio njegov prijatelj arapski biskup Georgije. Radio je i na novom sirskom prijevodu Staroga Zavjeta. Pisao je i liturgička djela (»Liber Thesaurorum«), revidirao i komentirao liturgiju sv. Jakoba. Jakob je izdao zbirku crkvenih kanona, napisao mnogo homilija u stihovima i prozi. Preveo je mnoga klasička i kršćanska djela s grčkoga na sirski (Aristotela, Grgura Nazijanskog, Grgura Niškog). Nastavio je povijest Euzebija Cezarejskog do

---

[58] »Katedralne homilije« preveo je već Pavao, biskup iz Callinica, god. 525. iz grčkoga na sirski. Drugi prijevod načinio je čuveni Jakob iz Edesse, g. 701. Oba prijevoda sačuvala su se do danas. — Sr. R. Duval: »Les homiliae cathedrales de Sevère d' Antioche«. Traductio snédite de Jacques d' Edesse. Textes syriaques publies, Traduits et annotès in Patrol. Orient. II, Paris 1903. s.

[59] Mnogo se Severovih fragmenata nalazi u polemičkim antimonofizitskim spisima. Te je fragmente pokušao skupiti A. Mai u djelu: »Scriptorum veterum nova collectio« IX, Roma, 1838 str. 408—473, te u djelu: »Spicilegium Romanum«, Roma, 1844. Pars I, str. 202—205. Mnoge »katedralne homilije« izdane su u sirskom jeziku i u francuskom prijevodu u zbirci »Patrologia orientalis« (ed. Graffin-Nau), te u djelu: »Studia syriaca« od J. E. Rahmania (in monte Libano, 1909.). — J. Lebon, Le monophysitisme Sévérien, Louvain. 1909.

Heraklija, Ardašira III. i Abu Bekra. Izvrsno je poznavao sirski jezik, te je napisao i jednu sirsku gramatiku. Pisao je tako klasički, da je po njemu edessanski dijalekat postao književnim jezikom.[60]

2. Georgije, biskup arapski († 724.) prijatelj Jakoba iz Edesse. Pisao je u sirskom jeziku »Resolutiones canonicae«, koje je Bar Hebraeus uvrstio u svoj Nomocanon; nadalje »Commentarium de sacramentis ecclesiae«, »Homiliam metricam de sacro Chrismate« i »Epistolam ad reclusum Jesu«, gdje pobija Aphraatovu nauku o trihotomiji.[61]

Pisci 8. stoljeća jesu manje važni:

1. Georgije, patrijar antiohijski (758.—790.). Od njega imamo sačuvani komentar u evanđelje sv. Mateja, dok se homilije u stihovima izgubiše.[62]

2. Cirijak, patrijar antiohijski (793.—817.). Njegove »Canones« primio je Bar Hebraeus u svoj »Nomocanon«. Od njega imamo Homiliju o vinogradu Gospodnjem u sirskom jeziku i sinodalnu poslanicu »De Trinitate et incarnatione« u arapskom jeziku.[63]

3. David, opat iz Beit-Rabbana (oko g. 750). On je ostavio poslanice, koje je u sirskom jeziku objelodanio katolički sirski patrijar Efraim II. Rahmani (1898—1929),[64] komentar u 10. poglavlje Geneze, što ga je izdao Lagarde,[65] te »Dialogus inter Melkitam et Jacobitam de trisagio hymno«, koji se neizdan nalazi u arapskim i sirskim rukopisima.

Pisci 9. stoljeća jesu:

1. Antonius Rhetor, monah samostana u Tagritu, koji je živio u vrijeme jakobitskog patrijara Dionizija iz Tellmahra (818—845). On je pisao himne i homilije u stihovima. Od njega imamo traktat »De providentia« u 4 dijela, koji još nije izdan i »Dissertatio de myro«.[66]

---

[60] Sr. Fr. Kaulen: »Jakob von Edessa« u J. Hergenröther-Fr. Kaulen: »Kirchenlex.«, Freiburg. 1889. VI, str. 1156—1158.

[61] Sr. M. Jugie, Theologia dogmatica christ. orient., Roma 1935. V, str. 466.

[62] Sr. M. Jugie, ibid.

[63] Sr. M. Jugie, ibid.

[64] Studia syriaca i(n monte Libano), 1909.

[65] Sr. Paul Lagarde, Praetermissorum libri duo, Göttingen, 1879, str. 244 s.

[66] Sr. M. Jugie, ibid. St. 467.

2. Ivan, biskup iz Dare, prijatelj patrijara Dionizija iz Tellmahra. Od njega imamo: 4 knjige »De sacerdotio«, 4 knjige »De corporum resurrectione«, traktat »De anima«, i komentar djela »Hierarchia caelestis et Hierarchia ecclesiastica« od Pseudo-Dionizija.[67]

3. Moyses Bar Kepha (813—903), biskup mossulski. U mladosti živio je u samostanu sv. Sergija u Balatu na Tigrisu, pod kraj 9. st. postao je jakobitskim biskupom u Beth-Ramanu i Beth-Cenu, te administratorom biskupije mossulske. Pisao je na sirskom jeziku mnogo. Djela su mu »De praedestinatione et libero arbitrio« u 4 knjige, traktat »De anima«, s kojim je spojen traktat »De utilitate sacrificii eucharistici pro mortuis oblati«, traktat »De sacramentis« (baptismus, consecratio myri, ordinatio, habitus monasticus, consecratio ecclesiae, sacrificum eucharisticum), »Commentarius de paradiso«. »Liber de caelesti hierarchia«, »Collectio homiliarum«, komentari Starog i Novog zavjeta, koje vrlo često navodi Bar Hebraeus.[68]

U 10. stoljeću nisu Jakobiti imali ni jednog pisca većeg imena, koji bi pisao sirskim jezikom. Nu imali su tri odlična pisca, koji su se služili arapskim jezikom. To su:

1. Jahja Ben Adi (893—974), rodom iz Tagrita u Mesopotamiji, vrlo vješt i u filozofiji i u teologiji, tako da je stekao pridjevak »Dialecticus« (Al Mantiki). Imao je mnogo učenika, i kršćana i muslimana. Njegova teološka djela nose apologetsko-polemički karakter. Od njega se sačuvalo preko 40 djela. Najvažnija su »Apologija kršćanstva« protiv Abu Isa Muhameda, traktat »De fide Jacobitarum et Nestorianorum circa incarnationem«, »De existentia, unitate et trinitate Dei«, »De veritate christiani dogmatis circa creatorem, qui est una substantia cum tribus attributis (personis)«, »De veritate Evangelii«, »De virginitate beatae Mariae«, »Liber de correctione morum«. Djela Jahje Ben Adia su većinom još neizdana.[69]

[67] Sr. R. Duval, Historie de la litterature syriaque, Paris 1908., str. 390.

[68] Sr. J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis, Roma 1719—1728, Tom. II, str. 127 s. — A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, Bonn, 1922. str. 281 ss.

[69] O djelima ovog bogoslova, naročito o njegovoj filozofiji i nauci o Bogu jednom i trojem sr. Aug. Périer, Yahya ben Adi. Un philosophe arabe chrétien du X. siècle, Paris 1920. te isti autor: Petits traités apologétiques de Yahya ben Adi. Texte arabe édité pour la première fois d' après les manuscrits de Paris, de Rome et de Munich et traduit en français. Paris, 1920. — Sr. G. Graf, Die christlich-arabische Literatur bis zur Fränkischen Zeit, Freiburg, 1905.

2. Abu Nasr Ben Hariz, učenik pomenutog Jahje ben Adi-a. Od njega ostadoše ova arapska djela: »Lucerna ducens ad salutem et felicitatem, ex errore ad redemptionem«, te »De fundamento christianae fidei necnon de canonibus apostolicis«. U 40 poglavlja raspravlja pisac o Bogu, o utjelovljenju, o trim kršćanskim sektama (Jakobitima, Nestorijcima i Melkitima), o obrezovanju, o domu Gospodnjem, o uskrsnuću, o krstu, o svetoj potvrdi, o molitvi i o milostinji.[70]

3. Abu Ali Isa Ben Ishak Ben Zarca (924—1008), drugi učenik Jahje Ben Adi-a, rodom iz Bagdada. On je preveo na arapski jezik djela grčkih filozofa i liječnika. Usto je napisao mnogo teoloških djela, rasprava, odgovora na teškoće, osobito o tajni presv. Trojstva i utjelovljenja Sina Božjega. Naslovi njegovih djela jesu: »Epistola ad amicum«, gdje rješava sumnje o tajni presv. Trojstva, »Defensio dogmatis Jacobitarum contra eos qui illis tribuunt doctrinam theopaschitismi«, »Responsiones ad duodecim quaestiones Josephi Abu Hakim«, »Circa nomen Pater«, »Dissertatio de octo quaestionibus hypostaticam unionem respicientibus«, »Tractatus de quattuor capitibus apud Christianos circa unitatem Dei controversis«, »Quaestiones et responsiones viginti novem de difficulatibus sacrae Scripturae«. Djela ova još nisu izdana.[71]

Pisci 11. i 12. stoljeća jesu:

1. Isho Bar Sushan, koji je postavši patrijar antiohijski uzeo ime Ivan X. (1058 i 1064, † 1073). Napisao je traktat »De oleo, fermento et sale oblationis seu panis eucharistici«, djelo je napisao prigodom prepirke između Christodula, koptskog patrijara, i između sirskih Jakobita o sastavu euharističkog hljeba, nadalje »Epistola polemica ad Gregorium II. catholicum Armenorum« (1065—1109). Njegovi »24 Canones« se izgubiše.[72]

2. Abu Raita Habib Ben Kadma, biskup tagritski u 11. stoljeću. On je arapski napisao traktat »De Trinitate et incarnatione« u 2 knjige, »Confutatio doctrinae Melkitarum«, »De trisagio hymno ad crucifixum relatio« u 2 knjige.[73]

[70] Sr. J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis, Roma 1719—1728, Tom. III, Pars 1, str. 609.

[71] Djela su navedena kod A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio, Roma, 1831, Tom. IV, str. 260 ss. i G. Graf, op. cit. str. 52—55.

[72] Sr. J. S. Assemani, op. cit. Tom. II, str. 144, 356, 508.

[73] Sr. G. Graf, op. cit. str. 67 ss.

3. Ivan, biskup iz Harrama i Mardina († 1165). Napisao je dugu pjesmu o dvostrukom opsjedanju Edesse: god. 1144 i 1146. U toj pjesmi niječe utjecaj Božje Providnosti na ljudske prilike, naročito na nevolje pravednika.[74]

4. Jakob Bar Salibi, koji si je postavši biskupom u Marašu uzeo ime Dionizije (1154—1171), pisao je mnoga djela na polju teologije i profanih znanosti. Glavna su mu djela: »Tractatus de theologia, de incarnatione, de arbore vitae, de angelis, de daemonibus, de anima rationali, de sacerdotio«, »De opere sex dierum, de paradiso, de resurrectione corporis humani, de cruce, de fide«, »Explicatio symboli Nicaeni et alterius confessionis fidei Jacobiticae«, »Tractatus polemici: contra Arabes, adversus Judaeos, adversus Nestorianos, adversus Chalcedonenses, adversus Armenos«, »Tractatus de Providentia«, »Tractatus de baptismo et de sacro chrismate«, »Expositio liturgiae«, tumačenje Starog i Novog Zavjeta, »Commentarii in scripta doctorum, scilicet trium Cappadocum, pseudo-Dionysii, Severi Antiocheni, Petri Callinici, Centuriarum Evagrii Pontici«, »Canones paenitentiales et Ordo paenitentiae«.[75]

5. Mihael I. Sirac, patrijar Antiohijski (1166—1199), također ugledan jakobitski pisac. Glavno mu je djelo »Chronicon« ili »Historia generalis« od postanka svijeta do god. 1193. Djelo je pisano god. 1196. Zanimljiv je njegov traktat »De praeparatione ad communionem«, gdje brani protiv Kopta potrebu sakramentalne ispovijedi pred svećenikom. Iznova je priredio pontifikal i ritual za sirske Jakobite. Od njega imamo još 29 kanona.[76]

U 13. stoljeću ističu se dva važna jakobitska pisca:

1. Jakob Bar Shakako († 1241), rodom iz Bartele kraj Niniva. Kao biskup tagritski uzeo si je ime Severus. Napisao je veliko i sistematsko teološko djelo pod naslovom »Liber thesaurorum« u 4 dijela. To se djelo može nazvati »Summa

[74] Sr. M. Jugie, op. cit. str. 471.

[75] Sirska i latinska izdanja pojedinih djela Jakoba Bar Salibe izbraja M. Jugie, Theologia dogmatica christ. or. 1935, V, str. 472 s. Jedna homilija njegova, koju je držao god. 1166. prigodom ustoličenja patrijara Mihaela, uvrštena je po nalogu istoga Mihaela u pontifikal sirskih Jakobita, da se mutatis mutandis, čita kod ustoličenja patrijara, metropolita i biskupa. Izdao ju je J. B. Chabot u »Journal asiatique« 1908. Ser. X, Tom. 9, str. 87—115.

[76] Mihaelovu kroniku izdao je J. B. Chabot, Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d' Antioche, Paris 1900-1910. u 3 sveska.

theologiae«. Prvi dio radi »de Deo uno et trino«, drugi »de incarnatione et de sacramentis«, treći »de providentia divina«, četvrti »de creatione mundi, de universo, de angelis, de homine, de resurrectione mortuorum, de judicio«. Djelo je napisano prema djelu »Expositio fidei« od sv. Ivana Damaštanca. Važno mu je djelo: »Dialogi duo«. To je enciklopedija svega tadanjeg znanja kod Siraca. Sadržaje filozofiju, etiku, fiziku, metafiziku, matematiku, fiziologiju i teologiju. Manje su mu radnje: »Professio fidei de Trinitate et incarnatione«, »Expositio officiorum et orationum« i »Exhortatio ad presbyteros ordinandos«.[77]

2. Gregorije Abul Faradž, nazvan Bar-Hebraeus (1226—1286). Bio je sin jednog židovskog liječnika iz Melitene u Armeniji, koji je kasnije prešao na kršćanstvo. Pripadao je jakobitskoj crkvi. U 20. godini bude zaređen za svećenika. Pošto je neko vrijeme kao pustinjak sproveo u jednoj špilji kod Antiohije, bude zaređen za biskupa. Biskupom posta najprije u Gubi, onda u Labaceni, dok nije postao mafrianom, t. j. prvim iza patrijara. Naučivši dobro grčki, sirski i arapski jezik stade proučavati filozofiju, teologiju, medicinu, pa je u svim tim znanostima bio izvrstan. Bar-Hebraeus je najplodniji jakobitski pisac i posljednji njihov teolog od imena. Napisao je 34 djela. Važnija su mu ova: »Horreum mysteriorum« (zbirka scholia u sve knjige sv. Pisma), »Liber de fundamentis ecclesiasticis« (kompendij monofizitske teologije), »Liber radiorum« (izvadak iz prijašnjega djela), »Liber Ethicorum« ili »Ethicon«, (moralka), »Liber columbae« (ascetski priručnik za monahe i eremite), »Nomocanon« (zbirka crkvenih i građanskih zakona), »Liturgia seu anaphora«, »Chronicon syriacum« (politička povijest Orijenta od postanka svijeta do g. 1285), »Chronicon ecclesiasticum« (vjerska i crkvena povijest Orijenta od početka do g. 1285), »Liber butyri sapientiarum« ili »Medulla scientiarum« (to je vrlo opsežna filozofsko-teološka enciklopedija). [78]

Bar-Hebraeus može se kao filozof isporediti s ponajboljim skolastičkim učiteljima srednjega vijeka. S njime pada slava

---

[77] Sr. J. S. Assemani, Bibliot. orient., Roma, II, str. 237—240.

[78] Najveći dio djela Bar-Hebraeja nalazi se još u rukopisima. Izdana su ipak djela: »Chronicon syriacum i ecclesiasticum«, »Nomocanon«, »Ethicon«, »Liturgia« i dijelovi iz »Medulla scientiarum«. Opširnije o tom vidi kod M. Jugie, Theologia dogmatica christianorum orientalium 1935. V, str. 475—478.

jakobitske znanosti. Već u njegovo vrijeme započeše strašne provale mongolskih horda, koje su preplavile Armeniju, Siriju i Mesopotamiju, a osvojiše Perziju. Bagdad i Aleppo biše razoreni. Haranje je bilo takovo, da u nekim biskupijama nije ostalo ni jedne cijele kuće. Tako Bar-Hebraeus dostojno kruni literarni teološki rad Jakobita.

PRIKAZI, IZVJEŠTAJI I BILJEŠKE.

NEKE PRIMJETBE UZ PRIJEVOD I KOMENTAR DRA LACHA.

U »Bogoslovskoj Smotri« sv. 2. 1939. objelodanjuje dr. Lach svoj prijevod s komentarom Aristotelovog djela »O duši«, i to od prve knjige prva dva poglavlja. U svojim uvodnim opaskama izjavljuje, da će — već tijekom ove godine — predati štampi čitavo djelo. To me je ponukalo, da se ovdje na taj posao osvrnem. Jer je izvan svake sumnje, da je to u cjelini našega filozofskog stvaranja značajan pothvat. Njegova je izvedba skopčana sa znatnim poteškoćama, koje mogu porasti prema tome, u kome se opsegu određuje cilj i zadatak *komentara*. Ali već sam *prijevod* (premda mu za olakšanje mogu poslužiti razni inojezični prijevodi) stavlja na prevodioca velike zahtjeve, i zato je pohvale vrijedno, da se dr. Lach pothvatio toga posla.

Bez komentara, samim se prijevodom ne bi polučila svrha, koju i prevodilac želi postići: da doprinese upoznavanju Aristotelove filozofije kod nas Hrvata; jer samim se tekstom može korisno služiti, tko je već dobar poznavalac filozofije uopće, napose Aristotelove. U tome bih smislu rekao, da je prvenstvena važnost upravo na komentaru. I to baš ovoga djela »O duši« — ne samo iz razloga koje i prevodilac napominje (na str. 95), nego većma zato, što se u tome djelu nalazi *opravdanje dušine besmrtnosti i njezina božanskog podrijetla*, a to su dvije ponajvažnije istine za filozofiju života. Da čitaocu prikaže naučnu valjanost tog opravdanja, to bi zapravo imao da bude glavni cilj, od koga zavisi praktična vrijednost takvog prijevoda; a time je rečeno, da je težište posla stavljeno u *komentar*. To još više proizlazi iz činjenice, da *Aristotelovo opravdanje dušine naravi kod čovjeka nije priznavano tijekom historije psihologije, najmanje u njenoj današnjici*, pa bi zato suvremenim potrebama potpuno odgovarao takav komentar, koji o toj situaciji vodi računa. Dakako, taj bi posao stavljao na komentatora osobite zahtjeve, te bi pretpostavljao golemu erudiciju i kritičku spremu u snalaženju već gotovo nedogledne literature. Ali i takov bi se zadatak dao svesti na primjerene granice (kako je na pr. Kuzmić učinio svojim Dodatkom prijevodu i komentaru Aristotelove poetike). No dr. Lach — kako iz nazočnoga komentara razabirem — *nije sebi postavio toga zadatka.*

Kad mi je pred nekoliko godina priopćio (i to je jedino što sam znao o tome poslu), da je gotov s prijevodom »O duši«, stao sam ga nagovarati, da upoređuje Aristotela s ukupnim stanjem suvremene psihologije, napose skolastike. To bi bila historijsko-kritički adekvatna metoda, da se utvrdi Aristotelovo navedeno opravdanje u jednu ruku, a u drugu, da se vidi »kako je ogromni napredak učinjen baš na ovom području filozofije«. Taj napredak, naime, nije vidljiv samim time, da se pokaže »na kojem je stepenu bila filozofija u Aristotelovo vrijeme« (kako dr. Lach kaže na n. mj.) — i da ćemo već »na taj način najlakše upoznati kako je ogromni napredak . . .«. Prevodilac »napose želi, izdanjem baš ovog djela« i to, da se »opazi, kako o temeljnim pitanjima racionalne psihologije . . . nema ni danas jedinstvenog rješenja; kako o čisto metafizičkim problemima u psihologiji, koji su po svojoj naravi izvan dohvata čiste empirije i eksperimenata, nema još ni danas takvoga rješenja, koje bi od svih bilo prihvaćeno kao posve sigurno i jedino moguće«. No, toga nema ni u temeljnim pitanjima empirijske psihologije, na kojoj se metafizička osniva, pa nije najvažnije da se samo to znade ili »opazi«, nego je od odlučne važnosti da se sazna, na osnovu čega je uza svu raznolikost psihologijskih tumačenja — koja treba čitaocu reći — Aristotelovo mišljenje (u empirijskoj i metafizičkoj psihologiji) još i danas opravdano ili kritički »jedino moguće«. Možda će uostalom dr. Lach dalji komentar proširiti u navedenom smislu, ili će to rezervirati za posebnu raspravu, pa ću se zato ovdje zaustaviti na onome, što je iz štampanog odlomka poznato; i to ću se ograničiti na prvo poglavlje, toliko da na nekim primjerima stavim primjetbe, koje mogu da važe — mutatis mutandis — i za druga mjesta u knjizi.

U komentaru bi trebalo objasniti barem osnovne pojmove, po njihovoj višeznačnosti, da im se onda odredi značenje u dotičnom tekstu. Uzmimo na pr. izraz »princip« u retku 6. i 21., gdje taj izraz dobiva dvostruko, sasvim različno značenje. Potreba objašnjavanja pokazuje se na prvom mjestu umah podalje u tekstu, gdje se za »svojstva« kaže, da se nalaze ne samo u duši, nego i »živim stvorovima«: ne zna li se, u kojem je značenju duša »princip« organskih bića, biva ovdje test nerazumljiv (kako je Trendelenburg ispravio neke grčke komentare). Komentar — str. 114. — osvrće se, doduše, na taj izraz, kao i (na kraju 1. odlomka) na vezu duše s tijelom, ali bi tu potrebno bilo opširnije tumačenje teksta određivanjem značenja i smisla, tako da komentar omogućuje čitanje teksta s punim razumijevanjem, a ne da prelazi u parafraziranje. Jer, ako on ni to ne pruža, promašena je svrha namijenjena tome prijevodu, da bi poslužio i studentima (kako prevodilac želi). Ako već ne nalazimo u njemu samostalnoga kritičkog izučavanja (što kraj dosada-

šnjih radova u tom pogledu nije ni za očekivati — osim spomenutog upoređivanja s historijskim razvojem psihologije), barem bi trebalo u tome komentaru dati više nego se nalazi u starijim komentarima, koji nisu imali didaktičku namjenu ovoga prijevoda (a specijalnom su stručnjaku i onako poznati). Rječnik može, doduše, da toj potrebi udovolji, ali prvenstveno je za to komentar ovdje; a osim toga, čitalac bi sebi prepušten bio u primjenjivanju rječnika tekstu. Ne bi dovoljna bila isprika ni u tome, da glavni pojmovi u psihologiji nisu čisto psihologijski, nego metafizički, pa će se njihovo objašnjenje dati na drugim područjima; jer niti je dosad još otvoren prevodilački pristup takvim područjima, niti se — ako do toga bude došlo — za olakšanje prevodilačkog posla smije otešćavati čitaocu razumijevanje time, da se slijedom teksta upućuje na druga područja, izvan knjige, koja mu se zasebice daje na ruku. I još kako tako, da je to upućivanje citacijama provedeno, ali načelno upućivati na druga Aristotelova djela, ne znači konkretno ništa.

Ako se još trenutačno zadržimo u 1. odlomku komentara, dobit ćemo potvrdu onoga, što je netom rečeno o potrebi terminološkog objašnjavanja. Tu se kaže, da je »naša želja, da saznamo što je duša u sebi, što je njezina bit, ili drugim riječima, što je *supstancija duše*, a zatim želimo upoznati njezinu narav, tj. kako se ona očituje prema vani u vezi s tijelom«. Morao bih se na tome mjestu predugo zadržati, da objasnim kako uslijed neobjašnjenog značenja izrazima »bit, supstancija, narav« može navedena izreka postati ne samo nerazumljiva, nego i krivo shvaćena. — Nadalje (još u 1. odlomku), citat iz sv. Tome služi primjerom, kako i neke važne izreke komentara iziskuju komentar. Kad se tu kaže: »Svatko, naime, kaže sv. Toma, sigurno znade iz vlastitog iskustva, da ima dušu, i da duša daje život« — onda komentator mora predosjećati primjetbu: »čemu (kada to svatko iz vlastitog iskustva sigurno znade!) dokazivanje, da postoji duša; i kako su mogući tako razilazni nazori u pitanju da li imamo dušu?«

Odlomak 6: »Novi problem tvore duševne moći«. Ovaj izraz »moći« odgovara izrazu »dijelovi« u tekstu. Bez objašnjenja čitalac ne zna, u kojem smislu govori Aristotel o »dijelovima« duše; to treba u komentaru jasno izraziti, pogotovo kad je poznato da se i pojmu »moći« u psihologiji prigovara, pa zato mora didaktički valjani i suvremeni komentar da oprezno vodi računa o svemu. Aristotelu je najviše do toga stalo, da dokaže kako je misaoni »dio« duše zasebno opstojiv (für sich daseinsfähig; naše nove jezične tvorbe trebalo bi u komentaru bar s jednim stranim jezikom objasniti). Misaona ili intelektualna duša u čovjeka ne čini naprama osjetilnoj ili senzitivnoj duši odjelitu supstanciju; ona i sa tijelom čini jedinstvenu supstanciju (kako će se kasnije vidjeti, u 2, 1, 412 a, 27 i b 5. — Misaone sveze teksta imale bi u komentaru doći do izražaja

po citatima). Duša ne postoji u tijelu odjelito, kao pokretalački ili oživljujući princip (prema Platonu), niti je tijelo, ukoliko je čovječje, zbiljsko bez duše: po duši ima zbiljnost čovječjega tijela. Duša nije sastavljena s tijelom tako, da zbiljskom tijelu pripadno (akcidentalno) nadolazi kao na pr. oblik, toplina; i lješina zadrži oblik, kaže Aristotel, ali nije više čovjek, kao što nije u pravom smislu ruka ono, što je načinjeno od mjedi ili od drveta. Duša čini, da je tijelo u svima svojim dijelovima zbiljsko, tako da oko ili ruka, rastavljeno od oživljenog (po duši) tijela, gubi narav čovječjeg tijela, jer se s njima više ništa ne doživljuje. Je li čovjekova duša sasvim svezana s tijelom, kao što je kod drugih živih bića? Tako, da je ona samo zbiljnost tijela, u sveukupnom svome djelovanju vezana na tijelo? Tako, da zasebno ne može opstojati, kao što ne mogu ni pripadne forme? Tako, da mora prestati njezina egzistencija zajedno sa tijelom? Ne, nije tako, odgovara Aristotel: ona po svome mišljenju (intelektualnom »dijelu«) imade vlastito, zasebno djelovanje, kojeg ne izvodi pomoću tjelesnog organa, tj. duša u svojoj djelatnosti nije posve »pomiješana« s tijelom; a budući da bez njega može djelovati, može također da zasebno opstoji, i zbiljski će tako opstojati, kad se smrću odijeli od tijela.

Od odlomka 6 prešao sam time na odlomak 10, od pitanja o »dijelovima« duše na pitanje o njezinoj d u h o v n o s t i — zato, da na ovom primjeru pokažem, kako je za objašnjenje djelomičnog teksta potrebno u komentaru kadgod obuhvatiti širi kontekst. Ovdje nas sam Aristotel na to navodi, kad u 9. odlomku naglasuje mišnjenje ili misaonu djelatnost (funkciju) duše, pa ističe da je ona duši vlastiti »dio«. Sad odmah počima odlomak 10. sa znamenitim metodičkim principom: ima li duša zasebnu djelatnost, s kojom naime ne sudjeluje tjelesni organ, onda može da od tijela odvojeno egzistira; jer kad može beztjelesno raditi, može tako i opstojati. Iz djelovanja *(πρότερον πρὸς ἡμᾶς)* izvodi se upoznavanje duše! Je li mišljenje sa tijelom »nepomiješano« (kako je Anaksagora rekao za božanski duh), bez učestvovanja tjelesnog organa, bez tjelesnog sudjelovanja, funkcionalno nezavisno od organa, bezorganska funkcija duše? Na ovo će pitanje odgovoriti Aristotel u 3, 4, 429 a, 10 — b, 5, da otuda izvede samostalnost i besmrtnost duše (3, 5, 430 a, 22). Budući da je misaona duša (429a, 22) nevezana s tijelom, zato je odvojiva (rastavljiva *χωριστή)*, a nakon smrti je odvojena ili zasebno opstojna *χωρισθεῖσα)*. Temeljna premisa u dokazivanju dušine besmrtnosti jest misaona njezina aktivnost, koliko je »duhovna«. Tu je već (u 10. odlomku) mjesto, gdje se komentaru nametnula prigoda, da ovaj f u n d a m e n t a l n i p o j a m p s i h o l o g i j e potpuno objasni. U dosadašnjim se komentarima doduše ne nalaze željena tumačenja, ali obrazloženje naše želje leži u cilju komentara, da u v o d i čitaoca u razumijevanje teksta; time bi upravo mogao do izražaja do-

ći originalni novum komentara. (U tome bi cilju bilo i to poželjno, da komentar barem osnovno dokazivanje iznese u silogističkoj formi, pa bi se bar na taj način osjetio kontakt sa skolastikom.) Komentator bi već u 1. poglavlju mogao objasniti, u čemu sastoji metafizička psihologija.

Da se sitnijim primjetbama ne zadržajem dalje kod komentara, još mi je spomenuti neke opaske na sam prijevod.

Prva dva izraza u knjizi *Τῶν καλῶν καὶ τιμίων* ne bih preveo sa »korisna i ugledna« (znanost); bilo bi, držim, ispravnije ovako: »Smatramo li znanost za nešto lijepo i dragocjeno«. U nastavku prve izreke »bilo radi veće koristi i izvanrednosti predmeta« rekao bih: »bilo zato, što se bavi nečim boljim i udivljenja vrednijim«.

Redak 6: »jer je duša kao princip živih stvorova« *(οἷον ἀρχή)*. Da izrazimo ekspresivno značenje ovoga »kao«, moglo bi se reći: »duša je naime upravo princip svega živoga (živih bića)«.

Redak 8. »narav i supstanciju (*φύσιν . . . οὐσίαν*), a zatim njezina »svojstva« (*ὅσα συμβέβηκε*). Komentar (str. 114) stavlja narav iza supstancije (»a zatim«); sa pojmom »naravi« označuje dušu u njezinoj vezi s tijelom, obzirom na njezino vanjsko očitovanje (»narav, tj. kako se ona očituje prema vani u vezi s tijelom«). To je značenje, rekao bih, preusko; jer »narav« je počelo zbivanja ili događanja (der Grund des Werdens, Vorgehens), napose djelatnog zbivanja ili djelatnosti (Tätigkeit), činjenja ili djelovanja (Wirksamkeit, Betätigung) — uopće, tako da ovdje označuje dušu, ne samo u vezi s tijelom. Za *οὐσία* kaže komentar »bit«, kao objašnjenje za prijevodski izraz »supstancija«; pa kako su oba izraza, latinski i grčki, višeznačna, moglo bi se (kod ovakovih najvažnijih izraza) ili u komentaru to značenje objasniti, ili u prijevodu staviti hrvatski izraz u određenom značenju. Prema prevodiocu je ovdje supstancija = bit (essentia), no kad taj izraz uzmemo sinonimno sa »narav«, mogli bismo za *οὐσία* reći »pojedinačno biće«.

R. 9. svojstva, od kojih, čini se, da su neka vlastita duševna zbivanja, a nekoja da se po njoj nalaze u živim stvorovima«. Namjesto »vlastita duševna zbivanja« (*ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς*) bilo bi možda bolje reći: »neka su od njih, čini se, duši vlastita stanja« (ili »promjene«, kako je u 9. odlomku). Jer *πάθη* označuje sva trpna stanja (afekcije; a ne affectus, kao u Tominom prijevodu, jer to su već uzbuđenja, Gemütserregungen); uopće sve kvalitativne promjene (što god nije *οὐσία* i *πρός τι*). — Treba reći »duši«, a ne »duševne«, da bude jezično ispravno u istoj izreci reći »po njoj« (duši).

Drugi odlomak (402a, 11): namjesto »dokaz« o duši, rekao bih »pouzdano uvjerenje« (ili znanje, *πίστιν*).

R. 12-13: »i budući da je mnogim drugim stvarima ovo istraživanje zajedničko, naime, istraživanje supstancije

i pojma ... preinačio bih: »pa kako ovo pitanje (istraživanje) tj. o pojedinačnom biću i njegovoj bīti (τὸ τί ἐστι) susretamo i na mnogim drugim područjima, mogao bi tko vrlo lako pomisliti, da je svuda gdje želimo spoznati pojedinačnu bit, samo jedan istraživalački postupak (metoda)«. U prijevodu se za μέθοδος kaže »način istraživanja«, a onda (u 16.) »postupak«; neka se, prema originalu, zadrži ista riječ. Podalje (18) stoji: »tada postaje metodičko istraživanje još teže«; za τὸ πραγματευθῆναι možemo reći »naučno istraživanje«, kako bi se izbjeglo suvišnom miješanju izraza »metodičko« sa »postupak« ili metoda.

3. odlomak (24): »da li je neko pojedinačno biće (individuum)«. Taj se izraz uzima za τόδε τι, a ovo bi se dalo spojiti sa καὶ οὐσία ovako: »tj. da li je pojedinačno biće zasebne naravi (bīti)«. Oba termina (τόδε τι καὶ οὐσία) zajedno stavljena, nemaju isto značenje. Koje im je značenje dao Aristotel? Budući da τόδε τι označuje konkretno (individualno) egzistentni bitak kao οὐσία πρώτη, to će uz taj pojam stavljeni izraz οὐσία biti δευτέρα, sinonimno sa τί ἐστι (essentia) i φύσις (natura). Prema tome, τόδε τι stoji svojim značenjem nasuprot aktualitetnog nazora, a οὐσία nasuprot materijalističkog i senzualističkog nazora o principu čovječjeg života. — Pred time (12—13), kod οὐσία καὶ τὸ τί ἐστι dobila bi οὐσία značenje prve supstancije, a τί ἐστι = essentia. Stvarno, doduše, izriču ovi termini (substantia, natura, essentia) isto, ali se pojmovno razlikuju (prva s. = principium quod, natura = pr. quo; a s. druga, sinonimno sa essentia, može se priricati zasebno opstojnim pojedinkama). Bīt (essentia) jest objektivni korelat vrsnog pojma, i zato je nešto općenito (na pojedinke umnoživo) i nužno (zakonsko), a ne ukoliko je hic et nunc ili »slučajno«, individualno određeno (ein Dies — da, po Husserlu, a po Aristotelu τόδε τι, hoc quid, prva s. ili realna pojedinka) — tako, da se u svakoj pojedinki nalazi ista bīt (das Was, Soseiendes, τὸ τί ἐστι quod quid est, quidditas, natura, druga s.) sa egzistencijalnim određenjima. Čini se, da će prijevod posvuda uzeti za οὐσία izraz »supstancija«, a to nije potrebno, niti bi uvijek adekvatno odgovaralo — tamo na pr., gdje baš znači »bīt« (ili »narav«, na pr. sv. Toma »quidditas vel natura rei«; substantia est res, cuius naturae debetur . . ., a izvorno je οὐσία i φύσις istoznačno). Očito, dakle, upotreba prijevodske terminologije iziskuje kakvo takvo objašnjenje. Za Aristotela na pr. znači θεωρία najvišu znanstvenost, napose filozofsku spekulaciju, a po današnjoj upotrebi znači činjenično tumačenje ili objašnjavanje (putem obrazlaganja), koje nije posve sigurno. Uostalom, to zavisi od toga, kako će se fiksirati hrvatska terminologija prema višeznačnosti u Aristotelovoj upotrebi — i baš u tome bi obziru komentar imao znatnu zadaću pri objašnjavanju teksta.

Da to konkretno pokažem, ostat ću kod prijevodskog izraza »pojam« (r. 13) za τὸ τί ἐστι (quod quid est, quidditas, Washeit, slov. kajstvo, kako je predložio Veber). Tu bi se taj izraz morao uzeti u predmetnom značenju: za ono što je »metnuto pred« pojam. A predmet, koliko je pojmovno uzbiljen, istovetan je sa pojmom (razumom, spoznavaocem) : cognoscens natum est habere *formam* etiam rei alterius; nam *species* cogniti est in cognoscente . . . Propter quod dicit Philosophus, quod anima est quodammodo omnia (I, 14, 1). Intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectae, quae est *forma* intellectus in actu (I, 87, 1 ad 3). Verum quod est in rebus, convertitur cum ente secundum *substantiam* (I, 16, 3). Oportet . . . *speciem*, qua videnda est res, esse »*quod quid est*« ipsius rei« (Caiet. in I. 12, 2). Intellectus penetrat usque ad rei *essentiam*; obiectum enim intellectus est »*quod quid est*« (I, II, 31, 5). Iz ovih tekstova razbiremo, kako se i po Aristotelovskoj skolastici »pojam« (species, forma) esencijalno istovetuje s predmetom (quod quid est), pa zato ne kažem da je (na n. mj.) loša upotreba izraza »pojam«, ali bi trebalo znati kako je do toga došlo ili čime je opravdano, da pojmovni *predmet* izrazujemo sa »pojam«; odn. (kako sam predložio) treba uzeti jedan izraz za sam predmet, kako je i kod Aristotela. Izraz τὸ τί ἐστι odgovara doista konkretnoj formi pojma, ali označuje bīt predmeta, pa taj izraz (»bît«) možemo ovdje zadržati, kao i kod apstraktnog predmeta, na pr. ἐπιστήμη ἑκάστου ἐστίν, ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γνῶμεν, Met. 1031 b, 6. (Naveo sam Tomine citate i sa tom namjerom, da pokažem, na koji bi način mogao komentar spajati skolastiku s Aristotelom — ako hoćemo da upoznajemo Aristotela barem preko klasične skolastike, ako već ne i u svijetlu suvremene filozofije.)

U istom (3.) odlomku imademo termin ἐντελέχεια, a u 5. odlomku ὕστερον (=kasnije, izvedeno, a ne »posljednje«). Tako važne pojmove trebalo bi svakako u didaktičkom komentaru protumačiti; jer čitaocu ne mora biti jasno, da »entelehija« (u tekstu) znači »potpuno određeno i zbiljsko biće« (u komentaru). Šta znači »zbiljsko«? Tim izrazom označujemo ono što je »realno«, kao i ono što je »aktualno«. U prvom se značenju uzima suprotno za »misaono« (idealno), tj. označuje bitak, ukoliko nije nešto misaono (das Gedachte); u drugom je značenju suprotan sa »moguće« (potencijalno), koje je također realno. Entelehija izriče aktualnost, i to u izvjesnom smislu. Instruktivni bi komentar, opet ističem, barem osnovnu terminologiju morao obajšnjavati na tekstu (čak i hrvatsku, kako vidimo, ne samo aristotelovsku). Dopuštam, to se može prenesti i u rječnik, koji će sa citacijom teksta (kao kod Apelta) davati objašnjenja i tumačenja; ali takav bi se rječnik pretvorio u komentar. Kako će se inače razumjeti na pr. da je duša uzročno počelo živih bića u trostrukom smislu: kao po-

kretni ili djelatni uzrok (vegetativnog, senzitivnog i misaonog života), zatim kao oblikovni, i kao svršni uzrok? Upravo tekst psihologije mora služiti kao potvrda metafizičke terminologije. Zašto ne bi čitalac već ovdje doznao, kako je Aristotel (na osnovu pojma o razvoju) došao do toga, da supstanciju duše nazove entelehija, i to prva (kako će se kasnije vidjeti u definiciji duše)? Ili uzmimo »mišljenje«: treba objasniti, da samo teoretskom razumu pripada bezorgansko djelovanje, i zato da samo njemu pripada besmrtnost. Inače se ne zna valjano odgovoriti na pitanje: da li je duša, po Aristotelu, besmrtna? Tako se nužno dolazi do kritičkog tumačenja, koje će na ovom mjestu upozoriti na vezu s Platonom, i na poteškoću koju ostavlja odvajanje teoretskog razuma od duše kao oblikovne supstancije. Šteta, bude li komentar samo stilistički preinačivao originalni tekst.

9. odlomak (403a, 4): »vlastito samoj duši«. Podalje (8) kaže se: »duši najvećma svojstveno (mišljenje)«. Tu mora ostati »vlastito« (ἴδιον, eingentümlich).

11. odlomak: »zaustavan pokrov protiv štete« = krov, koji odbija štetu od . . . — Zatim, 403b, 9 sl. malo točniji prijevod. — Namjesto »zanatlija«, vještak ili stručnjak.

Uzeo sam ovdje samo gdjekoja mjesta iz 1. poglavlja, jer bi preopširno bilo da ovako proslijedim, a već se otuda vidi, na koji način držim da bi se prijevod tu i tamo dao možda dotjerati. Glavno je uostalom, da se original vjerno sačuva, a s te strane neće biti prijevodu prigovora. Vjernost prevođenja, ne sastoji, dakako, u tome, da se uzme višeznačni izraz, kako bi se time izmaklo traženju značenja, koje kontekst zahtijeva. Ako je inojezični izraz po sebi višeznačan, ali u kontekstu ima jedno određeno značenje, na koje je auktor mislio, treba prijevod nastojati (koliko se može) da pronađe signifikantni izraz. Nema li na prijevodnom jeziku određenog izraza, te je potrebno uzeti tuđi odn. zajednički termin, treba objasniti njegovo značenje za dotični tekst, da se time postigne misaona vjernost u prenosu auktora čitaocu. Ako je auktor za sasvim određenu svoju misao morao — prema svome jeziku — uzeti neodređeni izraz, prevodilac će u svome rječniku potražiti određeni izraz za dotičnu misao.

Napokon, za fakultetsku upotrebu dolazi u obzir nazočni prijevod u vrlo ograničenoj mjeri; jer je iz više razloga veoma važno držati se odredbe, da fakultetski nastavnici (uslijed vremenski skučenog programa) ne ulaze opširno u specijalna područja, koja su možda predmetom njihova životnog zanimanja i istraživanja. Tako bi se u pojedinostima izgubilo opće obrazovanje, koje se postizava u okviru sistematskoga rada. Ali time neće biti ovome djelu oduzeta njegova glavna vrijednost, da pretstavlja vidljiv napredak u našem ukupnom filozofijskom nastojanju. Pa kako je kod nas Aristotel jedva poznat, bilo bi veoma poželjno da imademo sintetičku mono-

grafiju cjelovite njegove filozofije (na pr. kao Rolfes, Die Philosophie des Aristoteles, 1923; ili Siebeck, Aristoteles, 1922; Pauler, Aristoteles, 1933). Za specijalni studij Aristotelove psihologije, u vezi s ovim prijevodom i komentarom, bilo bi još i to željeti, da ne izostàne potpuni pregled odnosne literature, i bar djelomična njezina upotreba unutar samoga komentara. Kad je već u jednim rukama taj posao, bolje je da bude dokraja usavršen, jer ne raspolažemo s naučnim radnicima, koji bi u sretnim kondicijama mogli kroz više godina obavljati jedan specijalni posao, da bismo tako očekivali druge prevodioce s novim izdanjima Aristotela. Kraj do sada već uloženoga rada pri ovoj knjizi, dalo bi se podići ju, s nešto truda, do djela, koje bi svojom suvremenom naučnom vrijednosti nadopunilo postojeće prijevode i komentare Aristotelove psihologije.

Prof. Zimmermann.

NARAVNA I NADNARAVNA ĆUDOREDNOST.

Dr. Vilim Keilbach.

Summarium. — Steinbüchels neuestes Buch »Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre« wird als das wertvollste und zugleich originellste Werk, das in letzter Zeit über Begriff und Begründung der Sittlichkeit erschienen ist, gewürdigt. Dabei wird besonders dem Gedanken nachgegangen, dass es eine »natürliche Sittlichkeit« in konkreter Eigenständigkeit in der nunmaligen heilsgeschichtlichen Ordnung überhaupt nicht gibt, da echte Sittlichkeit jeweils nur in ihrem Einbau in die Gnade und in ihrer Überhöhung durch die Übernatur verwirklicht ist.

Koncem prošle godine izašlo je u dva polusveska kao prvi svezak Tillmannove edicije »Handbuch der katholischen Sittenlehre« znatno djelo od Th. Steinbüchela o filozofskom opravdanju katoličkog moralnog bogoslovlja pod naslovom »Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre« (Schwann, Düsseldorf 1938, 410 i 297 strana). Tim je ova monumentalna edicija završena, jer su ostali svesci ranije izašli. O Steinbüchelovom djelu napisao je S. Zimmermann u ovom časopisu kratku recenziju, u kojoj ističe »da je problematika vođena visoko iznad didaktičkih obzira; to je lektira za potpuno orijentiranog stručnjaka . . . Daje svestrani i kritički duboko postavljeni pregled suvremenih nazora u etici« (1939, br. 1, str. 71). Tim više iznenađuje činjenica, da je već poslije dva mjeseca bilo potrebno novo izdanje, i to usprkos visokoj prodajnoj cijeni od 26.50 njemačkih maraka kao i usprkos tomu, da je prvo izdanje štampano u 2000 primjeraka, što je u današnjim konkretnim prilikama razmjerno vrlo visok broj za znanstvena djela ove vrste.

Steinbüchel u svom djelu ne daje »moralnu filozofiju« ili »etiku« u uobičajenom obliku priručnika, nego se ograničuje na samo opravdanje etike, zapravo na pojam i opravdanje ćudorednosti. Tu zadaću rješava takvom erudicijom i takvim oštroumljem, da nadmašuje sve novije publikacije o tom predmetu; djelo sigurno zaslužuje pažnju i priznanje stručnih krugova, čim naravski nije rečeno da se ne može biti drugog mišljenja u pojedinostima. Prikazivanje je kao diskusija s upućenim stručnjacima, u najmanju ruku pretpostavlja poznavanje tradicionalnih filozofskih problema kao i poznavanje povijesti filozofije, naročito novije filozofije, u glavnim linijama.

Budući da je u smislu naprijed navedene edicije Steinbüchelova zadaća bila filozofski opravdati katoličko moralno bogoslovlje, to je pitanje o odnosu između naravi i milosti, između naravne i nadnaravne ćudorednosti, samo po sebi postalo onom glavnom perspektivom, u kojoj se morao uočiti smisao čovjeka, i to ne samo po onom što on po svojoj naravi jest, nego i po tom što on po svojoj naravi treba da bude.

Odmah na početku raspravljanja nameće se pitanje o vrijednosti filozofiranja (čistog mišljenja) u pogledu opravdavanja ćudorednog života u objavljeno-nadnaravnoj religiji: »Načelno je pitanje, kakav u sebi smisao ima naravno-ljudsko mišljenje, kad je ono upravljeno na vjeru, koja se ne temelji na njemu, već na Bogu. Ima li filozofsko mišljenje o ćudorednome sad još značenja?« (I, 10).

Na to pitanje dobijemo slijedeći odgovor:

Katoličko moralno bogoslovlje zna da čovjek u nadnaravnoj vjeri živi i treba da živi ćudorednošću, koja je nadnaravna i po ontološkom principu koji ga omogućuje (milost) i po upravljenosti na jednu prirodnim sredstvima nedostiživu svrhu (nadnaravna zajednica s Bogom). Ali katoličko moralno bogoslovlje zato ne poriče »naravnu ćudorednost«, t. j. dobro što ga čovjek ostvaruje svojom vlastitom ljudskom snagom. Štoviše, protiv protestantizma direktno brani tezu da je ljudska narav dobra, a da je i »humanitas« prema tome još uvijek jedna prava pozitivna vrijednost (I, 11).

Kako se ta »naravna ćudorednost« ima pobliže shvatiti, doznajemo malo kasnije, kad Steinbüchel kaže da će raditi o čovjeku, koji u n u t a r svog nadnaravnog ćudorednog života čuva svoju naravno-ljudsku narav, i koji se u tom nadnaravnom ćudorednom životu služi svojim naravnim sposobnostima za spoznavanje i slobodno ispunjavanje ćudorednih obveza (I, 12). Budući da milost ne uništava narav, to i sadašnji nadnaravni ćudoredni život ima svoje ontološke i antropološke pretpostavke u ljudskoj naravi. Onaj koji živi nadnaravnim ćudorednim životom ostaje »naravan čovjek« i u nadnaravnom redu, dakako samo u tom smislu što su u njemu sačuvana spoznavanje i slobodno odlučivanje kao njegove

vlastite funkcije, bez kojih se ne bi više radilo o njegovom životu, nego samo još o mrtvom »subjektu« tuđeg života. No te su naravne sposobnosti ipak skroznaskroz prožete i oblikovane nadnaravnom milošću, tako da s njom sačinjavaju jedno novo konkretno jedinstvo (I, 12-13). Ili drukčije: Objektivno je »narav« uključena i ugrađena u konkretni nadnaravni život; ona ima, doduše, svoju vlastitu sferu značenja i važenja, ali konkretno se s milošću »srasla« u novu jedinstvenu cjelinu (I, 15). Kršćanin ne živi dvostrukim, naravnim i nadnaravnim, životom. Njegova je narav podignuta u viši red. Nadnarav, obratno, prožima narav, ali tako da iz toga ne nastaje jedna »nenaravna« tvorina, već da čovjek bude osposobljen potpuno iživjeti svoju narav, dakako u novom višem redu (I, 87 i 90-91).

Katkad nailazimo na formuliranja, po kojima se može činiti da Steinbüchel protivno dosadašnjem izlaganju tvrdi da i u sadašnjem redu milosti postoji narav, dakle, kao da konkretno postoji naravna ćudorednost. Da se takve izreke ne shvate krivo, treba imati pred očima da se Steinbüchelu najviše radi o tom da u raspravljanju s antropološki i egzistencijalno orijentiranim misliocima protivno protestantskoj nauci o radikalnoj pokvarenosti ljudske naravi istakne ovo: narav nije uništena niti potpuno pokvarena, naravne sposobnosti i funkcije nisu nestale, naravna ćudorednost nije ostala bez smisla, naprotiv; one su sačuvane, upravo na njih nadovezuje milost, ali tako da iz svega rezultira jedna nova nedjeljiva, jedinstvena stvarnost naravno-nadnaravnog značaja. Narav je tim izgubila svoju konkretnu samostalnost. Ona više nije »potpuna stvarnost« čovjeka (I, 34), ali je zato potpuno sačuvana do u zadnje nadnaravne suvislosti, i baš ona je milošću uzdignuta na svijetle visine (I, 39). Ma da njihov međusobni odnos nije takav da bi milost djelovala tamo gdje naravna ćudorednost zataji (I, 69), kao da se radi o dvjema sferama od kojih jedna slijedi iza druge, ipak narav i u toj svojoj ugradnji u milost još uvijek ima svoju teoretsku samostalnost, uslijed čega je moguće filozofsko raspravljanje o njoj (I. 77 do 78). Iz toga slijedi da naravni zakon ćudorednosti nije stavljen izvan snage, jer ono što čovjek spoznaje svojim razumom kao normu svoje naravne ćudorednosti, to u novom, nadnaravnom redu nikako nije ukinuto, nego je, štoviše, upotpunjeno te utoliko sačuvano i ugrađeno u novu stvarnost (II, 79-81).

Steinbüchelove različne formule imaju ovo značenje:

Unutar kršćanskog života »naravna ćudorednost« nikad nije ostvarena kao takva, već jedino kao uključena u život milosti, kao ugrađena u »nadnaravnu ćudorednost«. Utoliko se može reći da je »naravna ćudorednost« za kršćanina samo još jedna apstrakcija, nešto što u svojoj samostalnosti nije konkretno ostvareno; ta apstrakcija ipak ima veliko značenje za ispravno teoretsko shvaćanje i tumačenje čovjeka.

*

Preostalo je još jedno važno pitanje: Da li je »naravna ćudorednost« igdje na svijetu konkretno ostvarena?

Filozof je sklon afirmativno odgovoriti na to pitanje. Glavni je njegov razlog, na koji se uglavnom svodi sve ostalo dokazivanje, slijedeći: ima ljudi, koji ne znaju za Božju objavu, ali koji na temelju svoje razumske spoznaje po glasu svoje savjesti žive ćudorednim životom.

No čini se da u pogledu razlikovanja između naravne i nadnaravne ćudorednosti ne smijemo jednostrano insistirati na izvoru spoznaje kao principu razlikovanja. Ne smijemo jednostavno reći da je naravna ćudorednost ona koja se temelji na naravnoj razumskoj spoznaji, dok je nadnaravna ona koja se osniva na objavi. To bi samo onda bilo opravdano, kad bi konkretan način ostvarivanja ćudorednosti isključivo ovisio o čovjeku, a ne također ili čak prvenstveno o Bogu. Uočujemo li direktno taj način ostvarivanja ćudorednosti u sadašnjem konkretnom redu, u kojem živi ne samo kršćanin već cijeli ljudski rod, onda treba reći: gdje god djeluje milost, tamo se radi o nadnaravnoj ćudorednosti, bez obzira na to da li čovjek zna za milost ili ne; konačno ni kršćansko dijete ne zna za milost, koja u njemu djeluje. Svakako je u stvaranju terminologije ispravnije ravnati se po ontološkoj savršenosti stvarnosti o kojoj se radi, nego pozivati se samo na princip spoznavanja.

Budući da milost nije ograničena na vidljivu crkvenu organizaciju, već djeluje i tamo gdje čovjek iskreno i spremno sluša glas svoje savjesti, to je i ona ćudorednost, koja se temelji na samoj razumskoj spoznaji, konkretno ugrađena u svijet milosti, u nadnarav. Ma da, dakle, konkretno može biti ćudorednosti osnovane na naravnoj razumskoj spoznaji, i to čak bez poznavanja opstojnosti Božje, ipak zbog »univerzalnog« djelovanja Božje milosti nema u konkretnom redu prave naravne ćudorednosti.

Do tog rezultata, doduše, ne dolazi filozof, nego teolog. Ali filozof ga ne smije unaprijed isključiti zbog jedne terminologije, koja je u najmanju ruku neodređena i sporna, iako mnogo raširena. Njegovo teoretsko rezoniranje oko naravne ćudorednosti zato ne postaje ni suvišnim ni iluzornim, jer je narav sačuvana, iako je izgubila svoju konkretnu samostalnost.

Možda će se prigovoriti slijedeće:

Čovjek koji konkretno »filozofira« misli svojim naravnim sposobnostima. Kao što se bit filozofiranja formalno određuje po izvoru spoznaje (razum, ne objava), tako isto možemo ćudorednost nazvati naravnom jednostavno zato što se radi o takvoj ćudorednosti, koja se osniva na razumskoj spoznaji, a ne na objavi.

Odgovor:

Da tako možemo govoriti, o tom nema sumnje. Pita se samo, da li ćemo takvom terminologijom tačno pogoditi smisao, i to originalni smisao »naravnoga«. Čini se da nećemo. Milost je, naime, nadnaravna po svojoj ontološkoj konstituciji. Gdje ona stvarno djeluje, tamo je narav ugrađena u nadnarav, tamo se radi o nadnaravnom zbivanju, bez obzira na to da li mi to znamo ili ne, kao i bez obzira na to da li to znamo na osnovi razumske spoznaje (kad bi to uopće bilo moguće!) ili na osnovi objave.

Osim toga, kad kažemo da filozof misli svojim naravnim sposobnostima, nikako ne želimo reći da je filozof konkretno ostvaren kao »naravni mislilac«, već držimo da se on teoretski stavio na jedno stanovište koje apstrahira od objave i od svake eventualne nadnaravne pomoći. Ali tim nije ništa odlučeno o pitanju koje nas ovdje direktno zanima, naime da li igdje na svijetu postoji »naravni mislilac« u ontološkom smislu. Da stvarno nigdje ne egzistira, znamo iz bogoslovlja, jer u sadašnjem redu potpuno je ukinuto stanje čiste naravi. Konkretno postoji samo nadnarav, i to ili u stanju istočnog grijeha odnosno izgubljene milosti (negativno) ili u stanju otkupljenja odnosno milosti (pozitivno). — Filozofiranje je, konačno, po sebi profana stvar. Po svom predmetu nije ni moralno dobro ni moralno zlo. No budući da konkretno nema moralno indiferentnih čina, to i filozofiranje kao pravi ljudski čin indirektno, to jest zbog svoje povezanosti sa ćudorednošću, potpada pod djelovanje milosti. Stoga se obzirom na konkretni čin filozofiranja vraća u principu cijela naprijed izložena problematika. Iz toga se vidi da se ni u označivanju filozofije kao naravno-ljudskog mišljenja izraz »narav« ne uzima u originarnom značenju, već u naročito specificiranom smislu: kao razumski izvor spoznaje, i to teoretski-apstraktno.

PERIODICA DE RE MORALI CANONICA LITURGICA

fundata ab A. Vermeersch, edita a professoribus Pot. Universitatis Gregorianae, tom. XXVII (1938), fasc. I—V, str. 480, cijena Lit. 25.—.

Suradnici su u ovom godištu skoro isključivo profesori praktičnih teoloških disciplina, prvenstveno crkvenoga prava i morala. Između rasprava objelodanjenih tijekom godine neka budu ovdje napose spomenute:

1. Reguntur ne Orientales dissidentes legibus matrimonialibus Ecclesiae latinae? (Aemilius Herman). U rješenju ovoga pitanja odgovara autor: a) prema shvaćanju sv. Oficija nesjedinjeni se istočnjaci nemaju upravljati općim zakonima latinske Crkve; b) ne pot-

padaju pod njih ni s obzirom na bračno pravo (protivnu je misao zastupao Dalpiaz u časopisu Apollinaris, t. X (1937) str. 457); c) nema se na njih protegnuti ni can. 1070 C. Z. koji radi o zapreci razlike vjere kod sklapanja braka.

2. Theoria legis mere poenalis et hodiernae leges civiles (U. Lopez). Teorija t. zv. »čisto kaznenoga zakona« nije kod svih jurista ni moralista jednaka, ipak se svi slažu u tomu, da je obveza takovoga zakona ovisna o volji zakonodavca Kod civilnoga zakonodavca nema danas redovno namjere da moralno obvezuje podložnika pa se s toga zakonska obveza, kad ne postoji volja zakonodavca, ne može protumačiti po teoriji o »čisto kaznenom zakonu«. Dosljedno misli pisac: podjela civilnoga zakona na moralni, kazneni i mješoviti nema nikakove praktične vrijednosti. Autor navodi i usvaja misao sv. Tome Akvinca koji i ovdje ispravno ističe: obveza u savjesti slijedi kod civilnog zakona (ako je pravedan) iz vječnoga zakona, a nema se ni izravno ni prvenstveno vezati za volju zakonodavčevu.

3. De occupatione bonorum in locis belli causa desertis (E. Escanciano). U naše se vrijeme ratuje mnogo unatoč mnogoga pisanja i protestovanja protiv rata. Da drugih ne spominjemo, spomenimo samo rat između Kine i Japana. Mnogi su morali bježati od kuće, ostaviti sve što nisu mogli sobom ponijeti. Ta se tuđa imovina rasipa, odnosi, prodaje i od onih koji je tobože službeno čuvaju i od onih koji je nepovlasno razvlače i odnose. Nastaje pitanje: kako će se katolici ponijeti u tom poslu i kad će smjeti takovu tuđu imovinu eventualno i sami uzeti, a kada kupiti? Autor zastupa mišljenje, da se kod uzimanja tuđe imovine strogo postupa ne samo u javnim poukama nego i u pojedinim praktičnim slučajevima; kod kupovanja da se blaže sudi, osobito siromasima i onima koji kupuju takovu tuđu imovinu iz nužde, a ne iz želje za pretrglijskom zaradom.

4. Triginta millia libellarum seu francorum (A. Ellis). Ima li se ova cijena odnositi na zlatni ili papirnati novac? Rješenja rimskih kongregacija izbjegavaju pozitivno opredjeljenje za zlatnu valutu, a u praksi je dozvoljavaju. Ustanoviti se dade da su autori i zakonodavci prije kodeksa pa i sam njegov autor uvijek kod izbacivanja ovakove svote imali pred očima zlatnu vrijednost. I poslije kodeksa ima u praksi potvrda za to mišljenje. Na koncu označuje pisac vrijednost u svim stranim valutama koja odgovara gornjoj svoti prema knjizi Rene Sedillot: »Le Drame de monnaies«, (Paris 1937/38). U dinarima iznosi ta vrijednost 425.000.

5. Patres matresque ex baptismo et Actio catholica (S. Tromp). Pisac naglasuje važnost kumova za kršćanski život i naše suvremeno nastojanje oko duhovnoga preporoda vjernika. Iznosi konkretne prijedloge kako bi se ova institucija mogla uspješno razviti i iskoristiti u spome-

nutu svrhu: pomoću katoličkih organizacija valja sabrati skup čestitih ljudi i žena koji će se rado prihvatiti kumstva, zdušno ga htjeti i moći izvršavati na korist kako duhovnu tako i materijalnu svoga kumčeta, voditi o njemu brigu trajno i dosljedno i sl.

6. De constitutione S. Pii Papae V (od 3. VIII. 1517, Puthota Rayanna). Početak stručno juridične rasprave o smislu citirane konstitucije u vezi s poteškoćama koje danas iskrsavaju kod brakova katolika s nekršćanskom strankom i kod prijelaza potomaka na kršćanstvo iz nekršćanskoga braka.

7. De calendariis ecclesiasticis communitatum religiosarum ritus byzantini-slavici propriis (Jos. Schweigl) i od istoga autora: De forma exteriore pietatis erga Ss. Cor Jesu, quae ritui byzantino congruat, dvije su radnje koje zaslužuju posebnu pažnju. Prva je zanimiva s pravnog i povjesnoga gledišta, druga s praktično dušobrižničkoga, naročito s razloga što u pitanju nema jednodušnosti među samim klerom sjedinjene istočne Crkve. Autor zastupa mišljenje da se redovničke družbe grčko-slavenskog obreda slobodno mogu služiti i svojim vlastitim kalendarom; jednako da ima načina da se i kod njh goji vanjska pobožnost Presv. Srcu u duhu običaja i liturgije istočne Crkve. Obzirom na odlučno protivljenje nekih istočnjaka, članak je vrlo instruktivan, a dokumentarno pisan.

8. De primigenia forma baptismatis signis sinensibus expressa (P. D'Elia) ne iznosi nikakova pitanja nego informira o poteškoći prvih misionara u Kini s obzirom na priopćivanje kršćanskih otajstva u kineskom monosilabičkom jeziku.

9. Ako spomenemo još tri rješenja Casusa od P. Lopeza (str. 32, 117, 353), liturgične bilješke P. Beijersbergena i rubricističke F. X. Hechta, iznijeli smo uglavnom stručni prinos ovoga godišta.

Drugi dio sačinjavaju dokumenti sv. Oca (enciklike, bule, pisma, poslanice, radio-govori) i dokumenti pojedinih rimskih kongregacija; svagdje su gdje stvar zahtijeva popraćeni s bilješkama povjesne i pravno-dogmatičke prirode. Na taj način dobivaju »Periodica« praktički veću vrijednost od samoga službenoga lista koji donosi dokumente i odredbe o pojedinim stvarima, dakako bez ovih korisnih osvrta. Tek književni pregled iz označenih triju struka nije u ovom časopisu naročito zastupan. U tom bi se pogledu mogao časopis upotpuniti i toj potrebi s par stranica udovoljiti.

Prof. A. Živković.

RECENZIJE.

Zimmermann Dr. Stjepan, Religija i život. Zagreb 1938, velika osmina, str. 376. Cijena Din 130.—. Dobiva se kod Jugoslavenske Akademije ili kod knjižare Stjepana Kugli (Ilica 30).

Pod gornjim je naslovom izašla ova knjiga nakladom Jugoslavenske Akademije kao XI knjiga »znanstvenih djela za opću naobrazbu«. Da se vidi sva važnost ovoga djela, donosimo kratki pregled njegovog sadržaja. Uvaženi pisac na prvih 90 stranica, mogli bi reći, kao uvod, iznosi različne filozofske struje, koje se odnose na temeljne pojmove religije i kulture obzirom na život i filozofiju duha. Zatim se obazire na suvremenu filozofiju materijalizma i presudno pitanje, da li se ima prihvatiti monizam ili dualizam. Prema tomu u tom dijelu nalazimo ove odlomke: Nazor o životu i kritika religije —, Kultura i smisao života —, Kultura prema filozofiji duha —, Suvremena filozofija materijalizma —, Dualizam ili monizam?

Nakon toga pisac prelazi na glavne religijske probleme, naime na problem Boga, problem duše, problem etike i napokon na problem kršćanstva. Ne će biti zgorega, ako i ovdje navedemo potanji pregled sadržaja.

I. Problem Boga. Ovdje nalazimo ponajprije glavne činjenice, koje nas potiču da tražimo Boga, a to su već sam naš život, opstojnost religije, pa prema tomu i neko znanje o Bogu; zatim moralni zakoni, dvostruko spoznavanje Boga, t. j. naravnom i nadnaravnom objavom i napokon sam opstanak vidljivog svijeta. Tu nalazimo ove odlomke: Moj život i Bog —, Bog u historiji čovječanstva —, Znanje o Bogu —, Moralnost i Bog —, Naravna i nadnaravna »objava« Boga —, Svijet i nauke o njemu. — Kod zadnjeg se naslova opet pisac obazire na različite teorije prirodoznanstvene i filozofske obzirom na postanak svijeta, pa nam iznosi poglede na prirodne nauke i filozofiju, kozmičku evoluciju, postanak materije, postanak života, razvoj života, uzroke toga razvoja i napokon nazor monistički i dualistički.

Kad je ovako raspravio i razjasnio temeljna pitanja, zašto smo prisiljeni tražiti izvansvjetski uzrok svih pojava u svemiru, prelazi na pozitivno dokazivanje opstojnosti Božje, pa je taj prelaz označen naslovom: Od svijeta k Bogu. Tu nalazimo tri glavna argumenta: a) Promjenljivost, uzročnost, nenužnost svijeta dokazuju, da opstoji njegov osobni uzrok — Bog. Dakako i ovdje se raspreda o mnogim pitanjima, koja zadiru u taj dokaz, ali ih radi kratkoće ispuštamo; ipak spominjemo barem to, da se uglavnom radi o tome, da mora prvi uzrok opstojati; da je taj uzrok različan od svijeta; da je Bog umno Biće, pa prema tomu osoba; da je svijet morao biti jednom stvoren; da prvi uzrok mora imati neograničene savršenosti i t. d. b) Drugi dokaz za opstojnost Božju jesu zakonski i svršni red u svijetu. c) Treći dokaz uzima se iz težnje za srećom i iz moralnog zakonika. Nakon svega toga se auktor osvrće na konačne zaključke teodiceje i na pitanje, kako je moguće, da uza sve dokaze za Božju opstojnost ima ipak bezbožaca ili ateista.

Nakon svih tih dokaza prikazuje pitanje, kolika je objektivna njihova vrijednost. Tu pak dolazi na red temelj svake Teodiceje, naime noetika. Zato pod naslovom: »Noetika temelj teodicije« pokazuje da opstoji prekoiskustvena istina o uzročnoj ovisnosti; da je intelektualizam opravdan; da istina ovisi o stvarnosti; da je voluntaristički (metalogički) subjektivizam neopravdan; da svaki subjektivizam krivo shvaća i tumači religijski fakat.

II. Problem duše. Tri su glavna problema, koja se imadu riješiti: Da li su naime svijesni doživljaji tjelesni ili duševni (psihički) i ako su duševni (psihički), da li u sebi postoje ili su pak pripatci nekog supstancijalnog subjekta? Za tim, kakova je narav duše i da li je ona besmrtna? Ta pitanja rješava auktor pod naslovom: Svijesni doživljaji i supstancijalna duša —, Duhovna narav duše —, Besmrtnost duše.

III. Etički (moralni) problem. Pita se otkuda i što je moralna obvezatnost i da li je i kako povezana ta moralna obvezatnost s religijom. Auktor to rješava pod naslovom: Opravdanje moralnog života —, Kako je naš život povezan s religijom?

IV. Problem kršćanstva. Pod naslovom: Smisao kršćanske religije —, Opravdanje kršćanske religije —, prikazuje auktor, što zapravo znači biti religijozan i kako se u kršćanstvu sadržaje ta religijoznost, a zatim u opravdanju kršćanske religije govori o pravu na njezin opstanak, jer je historijski osjegurana opstojnost Krista i njegovog života. On je uistinu Božanski objavitelj religije, koji je ustanovio Crkvu, koja će tu objavu čuvati i ljudima saopćivati. Danas se čovječanstvo nalazi na raskrsnici, koja može biti katastrofalna, ako će se udaljiti od objavljene Kristove religije.

Time dakako nismo još iz daleka iznesli sadržaj knjige, kako bi to ona zasluživala, jer se Dr. Zimmermann u svim navedenim problemima obilno obazire na različite filozofske nazore od najstarijih vremena pa do današnjega doba. Tumači ih ukoliko su u vezi s navedenim problemima, važe ih, ocjenjuje i pokazuje njihove dobre i loše strane. Tako i onaj, koji se ne bavi posebice filozofijom i njezinom povjesti, dobiva jasan uvid u različite puteve ljudskoga umovanja i ujedno bez muke dolazi do konačnih rezultata u prosuđivanju ovako usudnih pitanja i problema, koji tolikim inteligentima muče dušu.

Auktor je ovo djelo pisao osobitom ljubavi baš prema onima, koji ne mogu da se oslone na sebe, već trebaju dobrog vodiča u rješavanju rečenih problema. Znamo, da mu to nije bilo lako, jer je kao duboki filozof naučan na apstraktno mišljenje i tehničko filozofsko izražavanje; ali mu je ovdje trud uspio. Istina, strogo naučnim metodama i potrebitim i najtanjim razlikovanjem filozofskih zasada, ali ipak vazda najlagljim, što se moglo, izražavanjem, napisao je djelo, kojega će moći bez velikog napinjanja shvatiti srednjoškolski naobražen čovjek. Tim je svakako naš filozof pružio našoj inteligenciji u ruke djelo, kakovo bi možda uzalud tražili u tuđoj, pa još kako velikoj književnosti.

Ali: Habent sua fata libelli! Ovo djelo, koje nam je bilo potrebno kao svakidašnji krušac, kao da je ostalo nezapaženo u našoj katoličkoj javnosti ili barem premalo zapaženo . . . A ipak bi trebalo, da ga

turimo u ruke svakom bogoslovu, svakom svećeniku, napose onomu, koji se bavi katoličkim organizacijama. Ovdje će naći obilno misli za mnoga predavanja; odgovore na tolika pitanja, kojima se bavi apologetika. Ne kažemo, da su ta predavanja ovdje izvedena u takovom obliku, da bi mogao svatko odmah s njima izaći na propovijedaonicu ili pred sabrano slušateljstvo, ali građa je tu, misli su tu, dokazi su tu, pa ih svatko može uz malo truda preudesiti prema svojem osobnom ukusu i potrebama svoga slušateljstva. Pogotovo pak ova knjiga zaslužuje, da ju najtoplije preporučimo svakom laičkom katoličkom inteligentu, kojega ovakovi problemi zanimaju (a koliko ih ima, koje ta pitanja ne zanimaju?), jer će u njoj naći siguran putokaz u vrtlogu različitih nazovi-filozofskih nazora obzirom na religiju.

Ima mjesta, gdje auktor polemizira s nekim svojim protivnicima, n. pr. str. 177, ali kako mu je stalo samo do istine, on to čini tolikim obzirom, da nikako ne ponizi svoga protivnika, pa zato ni ne spominje njegovog imena.

Ima u knjizi i gdjekoja tiskarska pogrješka, kao n. pr. str. 9: a ta agnostik, mjesto taj agnostik; str. 21: neogrničeno, mjesto neograničeno; str. 24: ne proriču, mjesto ne poriču; str. 60: negacja, mjesto negacija; str. 83, 114: priznajem, mjesto priznanjem; str. 180: (izvansobično), mjesto (izvansebično), a možda i još koja druga, nu to su takove malenkosti, da im nitko pametan ne može praviti zamjerke. Papir je veoma dobar, a tisak čist i jasan, pa sve to čini knjigu privlačivom. Tolle, lege!

P. Dr. Teofil Harapin.

E. Gilson und Ph. Böhner: Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues. XXIX und 619 S. Schöningh, Paderborn 1937. Stoji uvezano 13, 20 RM.

Böhner, lektor franjevačkog učilišta, služio se pri izrađivanju ovog priručnika za početnike uglavnom materijalom Gilsonovih predavanja; samostalno je izradio deset poglavlja. Knjiga ima strogo didaktičku svrhu. Vrlo je pregledna. Raspored gradiva i tisak odgovaraju bitnim potrebama početničkog učenja. Podataka o literaturi jedva ima, jer pisac u tom pogledu upućuje na klasični priručnik od Überwega-Geyera, gdje je ovoj potrebi u idealnom smislu udovoljeno. To je utoliko opravdano što bi izbor u pitanju citiranja literature na ovom području bio vrlo težak. Uostalom, knjiga hoće da bude samo »putokaz za početnike«, a tom određenju izvrsno odgovara i u sadanjem obliku.

U knjizi se obrađuju patristička i skolastička filozofija do svršetka srednjeg vijeka. Pisac uvijek crpi iz prvih vrela, a mnogo mu je stalo do savjesnog »reproduciranja« i tačnog prikazivanja. U svom sudu vrlo je oprezan i skoro skrupulozno nastoji biti objektivan, ma da su njegove simpatije na strani augustinsko-franjevačkog pravca. Ističem kao odliku da pisac svoje kritičko ocjenjivanje uvijek tačno odijeli od prikaza kao i da se u tom ocjenjivanje ograničuje na jedan minimum, tako da početnik ne izgubi orijentaciju. Kod pojedinih pisaca dodan je po izboru kratak tekst u grčkom ili latinskom originalu s njemačkim prijevodom.

Pojam kršćanske filozofije shvaća pisac u smislu Gilsonovog stanovišta kao »historijsku stvarnost«, i to kao filozofiju, koja je izgrađivana od uvjerenih kršćana i koja razlikuje red vjere od reda znanja, te koja opravdava znanje naravnim sredstvima, ali tako da u kršćanskoj objavi ipak nalazi vrijednu (katkad čak nužnu) pomoć za razum. Kršćanska filozofija nije naprosto ponavljanje antikne filozofije, nego je njeno obnavljanje u smislu originalnog i živog procesa, kojim su se pozitivne vrijednosti stare filozofije asimilirale i formirale u novu specifičku cjelinu. Ona nije samo »apologetika«, kako neki prigovaraju, jer ma da su njeni glavni problemi višemanje upravljeni prema nadnaravnoj objavi, ipak je apologetska tendenca samo njihovo naličje i njihovo naročito produbljivanje.

U pojedinostima, dakako, ima u ovoj knjizi još neizglađenosti, ali to ne umanjuje njenu vrijednost. Te neuglađenosti uvjetovane su velikim dijelom tim što ni monografska istraživanja još nisu dala svoju zadnju riječ u mnogim pitanjima. Na više mjesta trebalo je to jače doći do izražaja, da ne bi početnik kasnije doživio velika iznenađenja. Tako, na pr., u pitanju Anselmovog »ontološkog dokaza« za opstojnost Božju, a naročito u pogledu Skotove »koloracije« istog dokaza. Prigovor nije riješen tim da se tvrdi: »Der Nervus probationis im Beweis des Duns Skotus findet sich in dem Nachweise, dass Gott möglich ist, das heisst dass seine Idee keine willkürliche Fiktion unseres Verstandes und darum innerlich möglich ist: Ergo si potest esse quia non contradicit entitati... sequitur quod potest esse a se, et ita est a se« (536, vidi također 540). Za valjanost dokaza potrebno je pozitivno fundiranje te »nutarnje mogućnosti« u jednoj aktualnoj egzistenciji, a u tom slučaju radi se o aposteriornom dokazu.

Knjiga izvrsno odgovara kao udžbenik za slušače filozofsko-bogoslovskih fakulteta i učilišta, jer sadrži baš toliko koliko je potrebno za opću solidnu orijentaciju po kršćanskoj filozofiji.

Dr. Vilim Keilbach.

Perk Johann S. S.: Deutsche Synopse der vier Evangelien, 12 bis 18 Tausend, Osnabrück 1937. 8°, 47* + 152.

Najmodernije je, izgleda, u posljednje vrijeme sinoptičko obrađivanje života Isusova prema svim četirim evanđeljima. Tako da se samim tekstovima, »neprekidnim navodima« govori riječima samih evanđelista. Jer tako najbolje dobije čitalac pravu i potpunu sliku Isusova života. Svaki je evanđelista već kod izbora i sređivanja bogatoga materijala iz života, djela i nauke Isusove uzeo po nešto prema cilju, koji si je postavio, a da nije tim štetovala povijesna vjernost. Kod harmonijske obradbe, paralelnoga prikaza ističu se jasno posebnosti pojedinih evanđelista, ali još jasnije i više odskače zajednička slika uzvišene Božanske pojave Isusove na zemlji, kako su je opisivali njegovi najbliži sljedbenici. Zato i nije nimalo začudno, što su mnogi pokušavali na taj način obrađivati život Isusov. Tako su radili i katolički biblicisti i protestantski. Od katoličkih su među najvažnijima: Ecker, Das Neue Testament. Evangelienharmonie und Apostolgeschichte, Trier 1915; Lohmann, Das Le-

ben unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus nach den vier Evangelisten. Eine Evangelienharmonie, Paderborn 1921; Mayer, Evangelienharmonie in Karthothekform, Rettenberg i. Allgäu 1928; Vannutelli, Gli evangeli in sinossi, Roma 1931; Camerlynck, Synopsis Latina,[4] Brugge 1932, i mnogi drugi.

Perk je izdao godine 1935. kod Schöningha u Paderbornu svoju: Synopsis Latina quattuor Evangeliorum secundum Vulgatam editionem. Na str. 3*. (lat.) glede reda u tekstovima evanđelja veli: » . . . e Joannis evangelio Christi vitae publicae extrema desumere possumus lineamenta, quibus singula, quae a Luca narrantur, apte inseruntur. Atque Lucae enarratione cum Marci evangelio saepius consentiente Christi dicta et gesta ex tribus evangelistis ordine chronologico probabilissime coordinari possunt. Ab evangelista autem Matthaeo ordinem logicum praeferri ordini chronologico haud infitiandum est« (Slično veli i Lohmann u svojoj latinskoj priredbi navedene harmonije Vita Domini nostri Jesu Christi, str. V—VIII). Istu stvar, samo drugim riječima, kaže Perk i u ovoj svojoj njemačkoj sinopsi, za koju posebno naglasuju, da je prva sinopsa evanđelja na njemačkom jeziku sa strane katolika (bila bi prva, kad se uzme sam naziv sinopsa u strogom smislu riječi. U širem smislu nije, što potvrđuju i gornji navodi). Ta je stvar izdana najprije u nakladi od 5000 primjeraka, zatim odmah u 7000 primjeraka, i sada napokon u 6000 primjeraka. Ali mogu odmah kazati, bez obzira na cilj, koji si je auktor postavio ovim izdanjem, da je latinska sinopsa bolja i da pomaže mnogo više dubljem razumijevanju evanđeoskoga teksta. Ali se može samu stvar s najviše uspjeha proučavati na temelju grčkoga teksta (Larfeld, Griechische Sinopse der vier neutestamentlichen Evangelien, Tübingen 1911; Lagrange-Lavergne, Synopsis Evangelica, Paris 1926; Huck, Synopse der drei ersten Evangelien, Tübingen 1933, 8. Aufl.). Razlog je jednostavan, što je original grčki, a Vulgata prijevod, u komu se opaža već više ruku, a da i ne govorimo o daljnjim prijevodima.

Odmah od početka navodi Perk sama mjesta evanđelista, gdje se nalaze u sinopsi. Ovima slijede citacije iz Staroga Zavjeta kod pojedinih evanđelista. Ovi bi posljednji bolje stajali na svomu mjestu u samoj sinopsi, nego li ovdje u tabli, jer tamo dobivaju na svomu značenju, a ovdje su istrgnuti iz cijeline i shema sama zauzimlje prostor od punih šest stranica (Opća pojava pisaca, da se mnogoput traži voluminoznost). Slijedi vrlo lijep, jasan i kratak uvod u četiri evanđelja, gdje iznosi uobičajene karakteristike tih uvoda o piscu, vremenu, cilju i jeziku (Matej). Svoje tvrdnje dokumentira navodima iz djela najstarijih pisaca i svjedoka. Poslije Markova evanđelja govori o odnosu Mateja i Marka, ali ne unosi novih pogleda. Posebno (str. 22* i 23*) se bavi dijelovima iz Djetinstva Isusova kod Luke, pa o odnosu Luke prema Mateju. Iznosi poznate stvari o Ivanu, zatim o tekstu evanđelja uopće. Slijede table: ponavljanja posloVičnih izraza kod Mateja i Marka; opis Palestine; mjere, utezi, novac, računanje vremena. Pregled vremena u Novom Zavjetu: u jednomu stupcu biblijski događaji, a u paralelnom

židovsko-rimski. Pregled javnoga Isusovog djelovanja po sinopticima i Ivanu i posebno po Ivanu.

Lijep je i zanimljiv pregled blagdana po Ivanovu evanđelju. Pashe su za Perka stalne, gdje to Ivan direktno i izričito navodi: Iv. 2, 13; 6, 4; 11, 55. Dok veli Perk za Iv. 5, 1, da je tim označen jedan od židovskih blagdana i to ili blagdan pedesetnica = Pentekoste, ili Purim ili samo ponavljanje onoga iz Iv. 6, 4, dakle zbilja Pasha. U ovoj istoj shemi daje pregled o trajanju javnoga Isusova djelovanja: jednu, dvije ili tri godine. Za zadnje, kao kod sviju, uzima se svakako Iv. 5, 1 u značenju Pashe. Perk se osobno ne odlučuje ni za jednu od spomenutih hronologija. Smrt Isusovu dopušta, da se dogodila ili 30. ili 33. godine (str. 34*, 36*, 38*). Naravno, da bi se mogao, pače i morao odlučiti za jedno od mišljenja, koja postoje o trajanju javnoga Isusovoga djelovanja. Ali, izgleda, da bi htio ugoditi svim zastupnicima navedenih teorija ili pak je još sam u sumnjama. Ipak se čini, da mu je najvjerojatnije mišljenje o trim godinama, kad ipak u tekst postavlja do četiri Pashe, a u zagradama s upitnikom dopušta samo tri (Str. 36* i 37* piše: 3. (?), 4 (3 ?) Ostern). Manjak je i nije znak opreznosti, jer nije teško odlučiti se napose iza ovakova lijepog shematičnoga prikaza i proučavanja.

Nikakva razloga ne navodi, niti čim opravdava svoje držanje u pogledu datuma Isusove smrti. Ne će da se odluči i ne može između godina 30. i 33. Jedna ili druga godina moguća mu je jedino, ako se prihvati trogodišnje naučavanje Isusovo. Dočim, tko se odluči za jednogodišnje ili dvogodišnje, dopušta da se može prihvatiti jedino 30 godina (str. 38). Ništa jasno!

Glavni dio knjige je pregled evanđeoskih odlomaka, koje Perk navodi po naslovima, kako se već nalaze u sinopsi (str. 1 — 116). Red Ivanova evanđelja slijedi kao apsolutan. Po njemu mijenja red sadržaja drugih evanđelista, osobito Mateja. Nikako ne opravdava hronologijskoga reda svoga IV. odsjeka pod naslovom: Jesus in Jerusalem (brojevi 56, 57 i 58 na str. 18 i 19), kamo je uklopio pogl. 5. Ivanova evanđelja. Tim više, što je u shemi blagdana po Ivanovu evanđelju (str. 38) dopustio (naravno šutke i bez dokaza) mogućnost, da pred ovim poglavljem stoji 6. poglavlje, jer za Iv. 5, 1 veli doslovce u stupcu: Zweijährige Lehrtätigkeit: »Es ist entweder das Purimfest oder das 6, 4 erwähnte Osterfest (6, 4: ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων).

Život Isusov je podijelio na 16 odsjeka ili prema dobi — Kindheitgeschichte Jesu — ili prema kraju Isusovoga djelovanja — Isus u Pereji, Galileji, Jerusalemu, — ili pak prema putovanjima, vremenu i blagdanima. I najkraćim su dijelovima postavljeni natpisi kao naslovi. Opisi, koji su vlastitosti pojedinih evanđelista, tiskani su na čitavoj širini stranice s umetnutim oznakama redaka u tekstu. Zajednički dijelovi dvojice ili trojice ili četvorice evanđelista nalaze se u paralelnim stupcima. Ovo posljednje nije baš pregledno, jer paralelna mjesta pojedinih evanđelista ne počinju uvijek u jednakoj visini stranice. Odsjeci nose brojeve od 1 do 327. Na kraju su dodana tumačenja pojedinih odsjeka (str. 117—139), gdje vrlo kratko i jasno ističe karakteristiku dotičnog odsjeka. Kao što je na početku (str. 3 u bilješci) protumačio riječi si-

nopsa, sinoptici, tako kasnije tumači riječi Isus, Krist Mesija i dr. Iza ovoga dijela, pače još bolje u njemu samomu među bilješkama, bolje bi stajali oni navodi iz Staroga Zavjeta i biblijska realia, koja je auktor postavio već prije u posebnu tablu. Držim, da je u ovakovom djelu suvišna naznaka perikopa nedjeljnih i blagdanskih evanđelja. Na koncu su knjige dodane dvije geografijske karte: Palestine u bojama i Jeruzalema u crtežu. Ali karta Palestine je površno izrađena, s mnogo geografskih pogrešaka, napose udaljenosti i položaja pojedinih mjesta jer, što je još gore, daje mjerilo, koje odgovara mnogo većoj karti.

Jezik je lijep, lagan i gladak. Papir fin i svijetao, a tisak točan i bez pogrešaka.

D. Nikola Žuvić.

Vannutelli Primo, Schemi di lezioni su S. Paolo,[2] Roma 1937, str. 176.

Plodni biblijski pisac, svećenik Primo Vannutelli, koji se od početka svoga javnoga rada bavio pojedinim pitanjima iz Staroga i Novoga Zavjeta, bavi se zadnjih nekoliko godina isključivo Novim Zavjetom, koji obrađuje sistematski. Ovo je djelo izazvala prilika, kad je bio pozvan od središnjice Katoličke Akcije, da drži u Mondragone predavanje o Sv. Pavlu na studentskom tjednu Katoličke Akcije. Održao je predavanje: S a n P a o l o n e l l a s p i r i t u a l i t à d e l l o s t u d e n t e. Ovo predavanje postavlja sumarično na početku svoje knjige mjesto predgovora. Tu saznajemo, da je Pobožna udruga sv. Jeronima za širenje sv. evanđelja bila osnovana 27. travnja 1902. od trojice velikih muževa: Jakova della Chiesa, kasnijega pape Benedikta XV., barnabite P. Semeria i bibliciste po zanimanju P. Genocchija. Sv. Pismo se širi. Protestantsko Biblijsko inozemno Društvo u Londonu raspačalo je samo kroz godinu 1937. oko milijun primjeraka. Treba čitati sv. Pismo i s katoličke strane, da se upozna »manna absconditum«. Ali nije dosta čitati. Treba razumjeti, dobiti svijetla, lucere, illuminare. I na koncu ad inflammandum accendi — ardere. Rezultat je: Lucere et ardere perfectum est, jer je to prema Gospodnjim riječima onaj ignis njegov, ljubav. Vannutelli daje 31 shemu iz sviju poslanica sv. Pavla sa zgodno izabranim naslovima. U zagradama upućuje na uvodna djela k sv. Pavlu od A. C o i a z z i, L e 1 4 l e t t e r e d i S. P a o l o, koje je glavno, kao i na drugo djelo istoga auktora: S. P a o l o A p o s t o l o c i t t a d i n o R o m a n o. U svim shemama kratko navodi vrijeme i mjesto postanka dotične poslanice, kao i posebne perikope. Obrađuje nauk, gdje ima i vrlo lijepih i duhovitih egzegetskih zaključaka. Svršava praktičkim aplikacijama po riječima same perikope Pavlove poslanice.

Knjiga će vrlo dobro doći svim propovjednicima kao i vođama društava Katoličke Akcije, Bratovština, Društava Srca Isusova i Marijinih Kongregacija.

Dr. Nikola Žuvić.

Wikenhauser Dr. Alfred, Die Kirche als mystischer Leib Christi nach dem Apostel Paulus. Münster in Westfalen 1937;[3] str. VIII+244.

Profesor Novoga Zavjeta na katoličkom bogoslovskom fakultetu sveučilišta u Freiburgu in Breisgau, od prije poznat biblijski pisac, obrađuje u ovom djelu isključivo na temelju sv. Pisma moderno pitanje o Crkvi kao mističkom tijelu Kristovu. Svoje zaključke iznosi lijepim

stilom i laganim tumačenjem, koje ne će umarati ni teologa ni uopće školovana svjetovnjaka. Ova je knjiga ujedno izvrstan dopunjak već izdane monografije Christusmystik des hl. Paulus, koja je bila izdana godine 1928. u kolekciji Biblische Zeitfragen XII, 8—10. Bit Crkve može se shvatiti samo po knjigama Novoga Zavjeta. Iza Kristovih riječi u evanđeljima nitko nam ne daje takvih pojmova kao sv. Pavao, koji kao što je prije bio supra modum = prekomjerno καθ' ὑπερβολὴν progonitelj Crkve Božje (Gal 1, 13), tako je kasnije postao gorući revnitelj i pobjedonosni vjernik više nego ikoji drugi apostol (1 Kor. 15, 10). Kao bit Pavlova nauka o Crkvi je njegovo naziranje, kad je promatra kao tijelo Kristovo. Tajna životna veza vjernika s Kristom osniva se na pripadanju ovom tijelu, Crkvi. Već je do sada napisano dosta djela s katoličke strane o Kristovom mističnom tijelu: J. Anger, J. Vetter, Th. Käppeli, L. Deimel, E Mersch, Constantin Noppel, E. Mura, F. Grivec i neki drugi, većinom sa spekulativnoga i historijskoga stanovišta, dok su s biblijskoga stanovišta, i to vrlo sumarično i kratko, obrađivali W. Köster, E. Mersch i E. Mura. Sa strane protestanata pisao je još godine 1919. Fr. Schmidt, Der Leib Cchristi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. Tu Schmidt obrađuje isključivo Pavlovu ideju o Kristovu tijelu, ali njegovih zaključaka ne može teologija prihvatiti već radi aprioristič-koga protestantskoga stava. Zato profesor Wikenhauser ovom knjigom ispunja prazninu, koja se već odavna osjeća u katoličkoj teologiji o Crkvi s čisto Novozavjetnog tekstualnoga stanovišta.

U prvom općem dijelu govori o temeljnim crtama Pavlove Crkve, koja je novi Božji narod. Pojam Ekklesia u Pavlovim poslanicama (Kol. 1, 18. 24; Efež. 1, 22; 3, 11, 21; 5, 23. 24. 25. 27. 29. 32. i dr.) i LXX prevodilaca, gdje dolazi 96 puta i označuje udružene Izraelce, sakupljenu općinu izraelskoga naroda, skup njihov — qahal (Dobschütz, u Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1929, str. 109 sl.). Kao paralelna oznaka za Crkvu je riječ »svet, sveti« (i anđeli i spaseni u nebu 1 Sol. 3, 13; 2 Sol. 1, 10; Klš. 1, 12; Efž. 2, 19) u Djelima apostolskim, drugim poslanicama i Otkrivenju Ivanovu, kako su to shvatili već i prvi kršćanski pisci. Crkva je vlast, moć, ali ne od ovoga svijeta. Ona je Kraljevstvo Božje, ne od ovoga svijeta, ali u svijetu od pojave Isusove do njegova drugoga dolaska.

U specijalnom dijelu iznosi jasno najprije status quaestionis o Crkvi kao Kristovomu tijelu. Protestanti H. Schlier i E. Käsemann tumače po značenju riječi σῶμα koje u glavnom tumače organizmom (1 Kor. 12, 14; Rimlj. 12, 4) i zaključuju, da je Pavlov nauk o Crkvi kao tijelu Kristovomu analogan slici u gnostičkomu mitu o pračovjeku — Anthropos ili Aion — pračovjek — Anthropos. Ali pračovjek u ovome mitu je prikazan kao neko jedinstvo duša, koje sve zajedno predstavljaju njegovo pneumatično tijelo, a pojedine duše su udovima ovoga tijela. Po spomenutom Schmidtu je ovdje iznesena helenističko-stoička nauka o organizmu. Ali Pavao ne govori o Crkvi kao o jednom, jednostavnom tijelu uopće, nego o tijelu Kristovomu, i to zato, da naglasi jedinstvo vjernika s Kristom, koji su spaseni po njemu kao

svomu Spasitelju. Malo se razlikuje način, kojim su iznesene ove misli Pavlove u velikim poslanicama i poslanicama iz ropstva. Radi ovih unutarnjih razloga zabacuju protestanti poslanice captivitatis, posebno Kološanima i Efežanima. Wikenhauser zato govori najprije apologetski o poslanicama Kološanima i Efežanima, zatim na duže tumači pojedina mjesta i odgovara na protivničke stavove. Interesantne su pojedinosti, kao na pr. str. 152, gdje je govor o posl. Rimljanima i 1 Korinćanima, veli, da po svemu jasno izlazi, da je volja Božja, što postoje kršćani (kršćanske crkve?) s različitim darovima — harizmata (Rimlj. 12, 6; 1 Kor. 12, 11. 28). Nosioci harizmata su obvezani da djeluju na opće dobro, jer u kršćanstvu (kršćanskim zajednicama) imaju svi udovi svoje značenje; ništa nije bezvrijedno.

Djelo je potrebno dogmatičaru i egzegeti. Po sebi se preporuča izvrsna egzegeza i rijetka piščeva erudicija. **Dr. Nikola Žuvić.**

Kösters L., Wer ist Jesus Christus? Das Ergebnis der Wissenschaftlichen Erforschung des Christusproblem. Dülmen in Westfalen, 3. u. 4. Aufl. 1938, 8°, str. 48.

Pisac je profesor teologije u Frankfurtu na Majni, te je objavio tokom prošle godine opsežnu knjigu (str. 354) pod naslovom: Unser Christusglaube, a početkom god. 1938. jednako veliku: Die Kirche unseres Glaubens. U tim se knjigama većinom nalazi sadržaj ove knjižice s naučnim kritičkim aparatom i obilnim navodimo. Je li Isus Krist Sin Božji, je li ili nije pravi Bog? Pitanja su, koja se moraju riješiti, jer se baš na tim pitanjima dijele duhovi. Dok Kristovo Božanstvo po krštenju ispovijeda oko 700 milijuna kršćana (382 milijona katolika, 340 milijona protestanata, oko 140 milijona pravoslavaca i ostalih kršćanskih zajednica), Krista ne pozna ili niječe još puna jedna miljarda i 300 milijona ljudi. Pa i mnogi kršćani pobijaju Kristovo Božanstvo. Ovi i koji zahtijevaju kojekakve kobne kompromise, jednostavno hule na Krista.

Auktor ponajprije ukratko iznosi sisteme i pokušaje, kojima su htjeli i pojedinci i neke škole protumačiti Kristovu pojavu. Zatim prikazuje nauk i djelovanje Baura, Paulusa, Straussa do zadnjih racionalista, modernista, koji su se utjecali nemogućim rješenjima, tako da su konačno zanijekali i historijsku opstojnost Kristovu usprkos skoro savremenih svjedoka sa strane pogana: Plinija, Tacita i Suetonija i Židova Josipa Flavija.

Apologija svega kršćanstva uopće, pojedinaca, učenjaka i konačno Crkvenoga učiteljstva naučava drukčije nego svi oni. Isusova osoba, slika Spasiteljeva, kako je prikazuju evanđelja, harmonijski je jedinstvena pojava. Pred Bogom dijete, Sin Božji, pred ljudima junak, Spasitelj, brat. Sve jasno svjedoče knjige Novoga Zavjeta (bez obzira na inspiraciju) kao historijska vrela. Ove su do nas došle cjelovite i nepokvarene. Tekst Novoga Zavjeta možemo i danas pokazati (kako po starim papyrima, tako i po kodeksima i drugim rukopisima na tisuće, počevši iz prvih vijekova do najmodernijih kritičkih izdanja, koja su priređena najdotjeranijom metodom, kojom se služe najekzotičnije nauke.

kazivao da je to semikvietistička zabluda. Fenelove teze bile su potom zabranjene. Tada su duhovni pisci upali u drugu skrajnost te su zapustili uopće mistiku. Ona je bila kao prezrena. U to vrijeme javlja se isusovac Ivan de Caussade te piše knjigu o mistici, u kojoj tumači mistična stanja. O Caussade-u napisao je u ovome svesku 16 stupaca Michael Olphe-Galliard.

Poslije kratkog članka o papi-pustinjaku sv. Petru Celestinu slijedi poglavlje o svećeničkom celibatu. Jasno je prikazan historijski razvitak kodificiranja toga poglavlja crkvene discipline. Tu se vidi i to, kako je u tradiciji zapadne i istočne crkve od prvih vremena, da se nikada nijesu svećenici ženili poslije ređenja. Takva šta ipak su mogli učiniti, usprkos neprekinutoj tradiciji, samo starokatolički svećenici, oni, kojima je, vele oni, tradicija crkve toliko sveta, da mjesto ujutro, mise podveče, kad je već želudac pun. Uzrok je tome nažalost u onome što zaprema u ovome leksikonu posebno poglavlje pod naslovom »chair«. Prikaz o celibatu može se staviti i u historijski kao i u juridički leksikon, no ono se ovdje u asketskoj enciklopediji promatra sa gledišta duhovnog savršenstva; zato je stavljeno ovamo i poglavlje: »Le celibat et les exigences spirituelles de la vie sacerdotale«.

U članku »chair« iznosi se značenje riječi »caro« prema Sv. Pismu, napose prema sv. Pavlu, kao i duhovna literatura o tom predmetu.

U 14 stupaca obradio je A. Smith historijat duhovnosti t. zv. »canonici regulares«. Tu se radi o zajedničkom, redovničkom životu pastoralnoga klera. Otac i začetnik zajedničkog života dušobrižnog klera jest sv. Augustin, koji je tako reći prvi osnovao takvu zajednicu sa svojim svećenstvom kao biskup u Hiponu.

D. Nežić.

Domentijan: Život sv. Save i sv. Simeona. Preveo Dr. L. Mirković sa predgovorom Dr. Vl. Ćorovića. Beograd 1938.

U redu serije: Stare srpske biografije, što je izdaje Srpska književ. zadruga, ovo je 4. sveska. Kako je poznato, postoje dvije biografije sv. Save: starija Domentijanova i mlađa Teodozijeva. Ova posljednja izdata je u prijevodu prof. Bašića prije 14 godina. Na ovaj način oba ova spomenika postala su pristupačnija široj javnosti, koja je manje upućena u starosl. jezik. Prevodilac prof. Mirković nastojao je da bude prijevod točan, ne samo po smislu nego i po riječima. Zato je pun arhaizama i provincijalizama, što se neugodno doima čitatelja. Predgovor knjige napisao je Vl. Ćorović, prof. beogr. univerziteta. Pisac spočitava Domentijanu, što svoje pričanje često prekida dugim poređenjima i citatima iz sv. Pisma i pohvalama Savi i Simeonu. Međutim ovo je samo jedan relativan nedostatak posmatran sa stanovišta modernog povjesničara. Domentijan nije svoje djelo pisao u namjeri da služi kao povjesni izvor, nego da se čita na dan smrti svetiteljeve među monasima i da im služi kao primjer u duhovnom životu. Ali i kao povjesničar zaslužuje Domentijan puno povjerenje. On je savremenik, drug i pratilac sv. Save, pa zato »Život sv. Save« i spada u izvore prvoga reda. Prema tome je i izvještaj o dobivanju krune iz Rima za Stjepana Prvovjenčanog opis

jedne historijske činjenice, koliko god bila ona neugodna ljudima proturimskog mentaliteta kasnijih stoljeća, kakav je n. pr. bio monah Teodozije i njemu slični.

Prof. Ćorović je pomiješao hezihaste vremena sv. Save i hezihaste XIV. vijeka. On piše: »Domentijan, kao dobar učenik svoje grupe (hezihasta) znao je (t. j. taborskoj božanskoj svijetlosti) važnost i pre toga, prema spisima **prethodnika Grigorija Sinaita i Grigorija Palame«.** Uzme li se, da je Sinait došao na Atos za vladanja Andronika II. Paleologa (1282—1328) a Domentijan napisao Žitije Savino 1253 god. onda je jasno, da Grigorije Sinait nije mogao biti njegov prethodnik. Još više to važi za Grigorija Palamu, učenika Sinaitova. U koliko ima tragova hezihazma u spisima Domentijanovim, bio bi to upliv Simeona Novog (949—1022). **J. Pavić.**

Acta academiae Velehradensis. Annus XIV fasc. 1—4 Olomucii 1938.

U ovom godištu nastavlja **Dr. T. Kurent** svoja Studia quaestionem de primatu eccl. saec. IX. disputatam illustrantia. Pisac dolazi do rezultata, da se u t. zv. Starosl. Scholionu o primatu ogleda crkveno bizantske terminologije i nauke IX vijeka o crkvi i da je pisac scholiona bio upoznat sa spisima papa Leona Velikog i Nikole I. Scholion bi imao bio nastati prije borbe Focija s Rimom i vjerojatno u Rimu. Njegov autor bio bi sam sv. Ćiril. Iza smrti ovoga preveo ga sv. Metod na starosl. jezik zajedno sa nomokanonom Ivana Postnika. Anastazije Bibliotekar imao bi bio upoznati sv. Ćirila sa spisima i nazorima papa i zapadne crkve. Kolikogod je pisac potkrijepio svoju tezu jakim dokazima ipak rezultat do koga je došao još ne znači u ovom pitanju konačnu riječ.

Dragocijeni su prilozi prof. **Hofmanna** o zaključcima florent. sabora. Potanko iznosi kroz kakve je diskusije prolazila nauka o presv. Euharistiji (str. 45), papinskoj vlasti (str. 138.) te Filioque u simbolu (str. 161.), dok nije konačno onako jasno došla do izražaja u definiciji sabora.

Rasprava **O. Juraka** O. P. De provinciae s. Hyacinthi O. P. in Russia fundatione unosi mnogo svijetla u djelovanje oko sjedinjenja crkvi zaslužnoga Dominikanskog reda u XVI stolj. Grko-katol. metropolita Hipatij Poticij mnogo ih je cijenio i smatrao svojom desnom rukom. Pod imenom Fratres peregrinantes djelovali su već u XIII. vijeku u Kijevu. Znajući se prilagoditi narodu i prilikama, osnovali su posebnu rusku provinciju. Koncem 16. stolj. bilo je u redu oko 200 Rusina.

Vrlo je poučna dizertacija **P. Jaroša:** Impedimenta matrimonialia apud Bulgaros unitos. Tiskan je tek uvod (223—266). Doznajemo, da se ženidba kod Bugara sve do najnovijega vremena (1860—80) upravljala po dvjema sistemima različitim po svom karakteru: pisanim ili crkvenim pravom i običajnim ili narodnim. Država i crkva priznavala je samo pisano pravo. Nosilac običajnog prava bila je zadruga, prema kojoj je ženidba socijalna a ne pravna ustanova. U njoj se malo pazilo na slobodan pristanak mladenaca kao i na propisanu dob; odlučni su bili interesi zadruge. U mnogočem je bugarsko (nekršćansko) običajno pravo nalik na staro rimsko. Način sklapanja braka po tom običajnom pravu bio je: otmica, kupoprodaja, bijeg i upad (intrusio). Što se tiče

rastave moralni osjećaj naroda bio je često puta veći i ispravniji nego propisi pravoslavne crkve. Običajno pravo nije poznavalo impedimenta dirimentia osim ako se ticalo elemenata, od kojih zavisi bit ženidbe. U crkvenom pogledu bugarsko ženidbeno pravo slijedi u svemu principe bizant. crkve. Što se pak tiče konačnog cilja braka (procreatio prolis) slaže se bugarska crkva s katoličkom. To pisac dobro naglašava protiv modernih zabluda t. zv. bračnog idealizma. Glede koronacije kao bitnog rekvizita za valjanost braka, autor bi trebao da se upozna sa izvrsnom studijom E. Hermanna De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum. (Orient. christ. IV. 1938, str. 189—234).

Među bilješkama (str. 68) upozorava **P. Salaville** na jedan tipikon iz 1332 god. što ga publikovao u Byzantionu XII. (1937) str. 25—69. M. Jugie, a u kome se govori **o čestoj sv. pričesti** među monasima. Pa zaključuje, da je ona bila u običaju i poslije raskola u ist. crkvi. Međutim ja držim, da to nije osamljen dokumenat. Ne samo česta nego i svakidašnja sv. Pričest bila je u praksi u istočnoj crkvi sve do u XV. vijek, osobito među Slavenima. Nuzgredice navodim nekoliko primjera. U jednom **sinajskom euhologiju** iz XI stolj. čitamo molitvu, u kojoj piše da se »moli i za svjetskoga čovjeka ako se ne pričešćuje **svaki dan«** (Dmitrijevski: Euhologia. Kiev 1901. str. 75). U 9 pravilu Kijevskoga metropolite Georgija, koji se u ljetopisu spominje 1072 i 1073 god. kaže, da se treba pričešćivati u sve nedjelje korizme, Vel. četvrtak, Pashu, Uzašašće, Duhove, Petrovdan, Borisa i Gljeba, Preobraženja, Uspenije, Krstov dan, Dimitrija, Uvod Bog. Nikolu, Božić i Bogojavljenje. (E. Golubinski: Istorija ruske crkve. Moskva 1902 I, 2. str. 373.). Ipatijska ljetopis kod god. 1168. spominje, da se knez Rastislav Motislavić pričešćivao svake nedjelje u korizmi. Zakonski zbornici: Novgorodska krmčija fol. 363. iz god. 1280 a tako i Rjazanska (fol. 192) imade obred ИЖЕ NA ВСѦКЪ ДЕNЬ причащатисѦ. (М. М. Срезњевскiй : Обозрѣнiе древн. рус. списковъ Кормчей книги Спбрг. 1897. str. 100)

Sv. Sava piše o svome ocu Simeonu, da se pričešćivao svaki dan: „Блажены же старьць . . . даже и до покоа емоу не въкоуси Хлѣба ни воды, тъчїю на въсакь дьнъ причещаше се . . . (V. Ćorović: Spisi sv. Save. Beograd 1928. str. 168.) itd. Zbilja bilo bi vrlo poželjno, da se svi ovakovi dokumenti saberu i izdadu.

Od književnih prikaza vrijedno je zabilježiti dva: P. Salaville opširno govori o knjizi P. Congara: Chrétiens desunis. Paris, dok prof. A. Ammann o Zieglerovoj: Die Union des Koncils von Florenz in d. russ. Kirche. Würzburg 1938. Recenzent izrazuje želju, da bi trebalo istražiti pisma, koja se odnose na metropolite Mizaela i Bulgarinovića, jer bi mogla odgonetnuti mnogo štošta. Meni je spomenuti, da su ova pisma već publicirana u „Извѣстия Отд. русс. изыка и словесн. XIII. 3 (1908) str. 260 ss. i proanalizovana od B. Bučinskoga u njegovoj radnji: Грамота Мисала и „грамота Нифонта. (Записки украïн. на, уков. товариства XIII. str. 1-44, Кiевъ. 1914.). Izgleda, da ovo nije poznato ni g. piscu knjige Ziegleru, niti njegovom recenzentu P. Ammannu.

Za žaljenje je, da Acta ne posvećuju više pažnje slavenskim publikacijama kako je to nekad bilo. Rasprave izvan područja istočnokršćanske teologije nebi trebalo uvrštavati u Acta. One sa svrhom, kojoj su Acta namijenjena nemaju veze.

J. Pavić.

A. M. **Ammann** S. J.: **Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus.** Würzburg 1938. str. 161.

Jedno od najzanimljivijih područja bizant. teologije jest bez sumnje hezihazam, mističko gibanje XIV. vijeka. Ono je u raznim oblicima proželo cijeli misaoni i asketski život istočnih crkava sve do danas. Ni Bulgakova ni Berdjajeva ne može se razumjeti bez poznavanja sredovječnog hezihazma. Mistika i moralka njegova kodificirana je 1782. pod imenom *φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν*. U starosl. i ruskom prijevodu poznata pod »Dobrotoljubije«. P. Ammann izabrao je iz cijele ove zbirke najvažniji i najkarakterističniji spis monaha Kalista i Ignatija Ksantopula (oko 1390) i preveo na njemački jezik. Osim toga dodao je znanstveni komentar i popratio lijepim i opširnim uvodom, koji daje preglednu sliku hezihazt. teologije i mističkog naziranja. Djelce je dragocijeni prilog k poznavanju grčke crkve.

J. Pavić.

UREDNIŠTVO JE PRIMILO:

Aertnys-Damen, Theologia moralis secundum doctrinam s. Alfonsi de Ligorio. Tomus I. Editio 13. XXXII—808 pag. Torino, Marietti, 1939.

M. **Belić,** Pravni položaj žene u Hrvatskoj i Slavoniji čiji je brak proglašen nevaljanim po kan. 1099, § 1, n. 2, Cod. Jur. Can. 46 str. Preštampano iz »Arhiva za pravne i društvene nauke« 1939.

Sv. Benedikt i njegovo djelo. (Život s Crkvom. V, br. 4—5).

M. **Blažić,** Evolucija i postanak čovjeka. S 15 snimaka i 2 tablice. 271 str. Zagreb, Naklada »Logos«, 1939.

Dobrotvorno društvo »Prehrana«. 42 str. Zagreb 1914—1939.

A. **Duléry-Reyval,** Le Père Coubé (1857—1938). 268 p. Paris, Téqui & Fils, 1939.

J. A. **Jungmann,** Die liturgische Feier. 112 str. Regensburg, Friedrich Pustet, 1939.

L. **Lajoie,** Dieu et mon âme. Entretiens Intérieurs. XV—147 p. Paris, Téqui & Fils, 1939.

B. H. **Merkelbach,** Mariologia. Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice. 424 pag. Parisiis, Desclée, De Brouwer et Soc., 1939.

Fr. **Omerza** — Fr. **Lukman,** Spisi apostolskih očetov. 257 str. Celje, Družba v. Mohorja. 1939.

J. **Rožman,** Papa Pijo XII. (Jeronimsko svijetlo, br. 34). 32 str. Zagreb god. 1939.

Savremeni problemi. God. I. Br. 1. Zagreb, Zbor duhovne mladeži zagrebačke, 1939.

Fr. **Sanc,** Providnost Božja. 351 str. Zagreb, Knjižica Života, 1939.

Uredio: Dr. Janko Oberški.